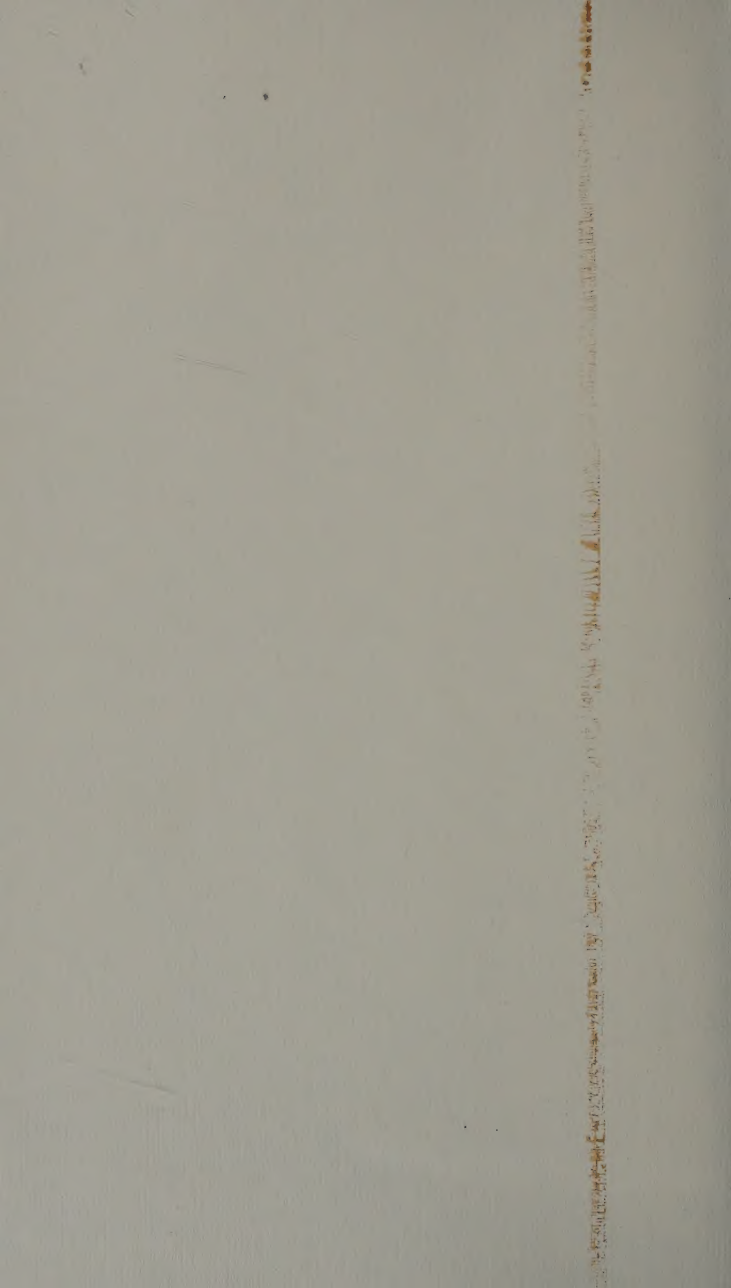


**Claude
Lévi-Strauss
Der Blick aus
der Ferne**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**



suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1893

von Max Planck
und Joseph Vogt

1893

Der Sache nach bildet die vorliegende Sammlung von Essays den dritten und abschließenden Teil der Strukturalen Anthropologie, mit der Lévi-Strauss im Jahr 1958 die Wissenschaften vom Menschen auf eine neue Grundlage stellte. Die brillanten Studien über Verwandtschaftssysteme, soziale Organisation, Sprache, Mythologie und Ritus führen Lévi-Strauss' Unternehmen zu einem theoretischen Abschluß und legen zudem die anthropologischen und linguistischen Ursprünge offen, aus denen die strukturelle Methode hervorgegangen ist. Dennoch handelt es sich um weit mehr als den Schlußstein eines erfolgreichen theoretischen Unternehmens. Lévi-Strauss' Entscheidung, den Band nicht *Strukturelle Anthropologie III*, sondern *Der Blick aus der Ferne* zu nennen, betont diejenigen Partien des Buches, in denen der Blick des Ethnologen sich wendet, um die in der Ferne gewonnenen Parameter auf unsere eigene Gegenwart zu beziehen; die höchst folgenreiche Wendung hin zu einer Ethnologie der eigenen Kultur.

Claude Lévi-Strauss, geboren 1908 in Brüssel, gilt als Begründer des Strukturalismus und lehrte von 1935 bis 1939 Soziologie an der Universität von São Paulo und von 1935 bis 1945 an der New School for Social Research. 1950 erhielt er an der École Pratique des Hautes Études einen Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaften der schriftlosen Völker und 1959 am Collège de France den Lehrstuhl für Anthropologie.

Claude Lévi-Strauss

Der Blick aus der Ferne

Aus dem Französischen
von Hans-Horst Henschen
und Joseph Vogl

Mit einem Bildteil
von Anita Albus

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:

»Le Regard éloigné«

© Librairie Plon, Paris 1983

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1893

Erste Auflage 2008

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung
des Wilhelm Fink Verlages, München

© der deutschen Ausgabe Wilhelm Fink Verlag, München, 1985

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29493-2

1 2 3 4 5 6 – 13 12 11 10 09 08

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Das Angeborene und das Erworbene

ERSTES KAPITEL Rasse und Kultur	21
ZWEITES KAPITEL Der Ethnologe und das Wesen des Menschen	53

Familie, Ehe, Verwandtschaft

DRITTES KAPITEL Die Familie	73
VIERTES KAPITEL Ein australisches »Verwandtschaftsatom«	105
FÜNFTES KAPITEL Kreuzfahrten der Lektüre	120
SECHSTES KAPITEL Die Ehe mit Verwandten näheren Grades	141

Die Umwelt und ihre Darstellungen

SIEBENTES KAPITEL Strukturalismus und Ökologie ..	159
ACHTES KAPITEL Strukturalismus und Empirismus ..	187
NEUNTES KAPITEL Die Lehren der Linguistik	213
ZEHNTES KAPITEL Religion, Sprache und Geschichte: Zu einem unveröffentlichten Text von Ferdinand de Saussure	225
ELFTES KAPITEL Von der mythischen Möglichkeit zur sozialen Existenz	239

Glaubensvorstellungen, Mythen und Riten

ZWÖLFTE KAPITEL	Kosmopolitismus und Schizophrenie	267
DREIZEHNTE KAPITEL	Mythos und Vergessen	279
VIERZEHNTE KAPITEL	Pythagoras in Amerika	288
FÜNFZEHNTE KAPITEL	Eine anatomische Präfiguration der Zwillingsgeburt	301
SECHZEHNTE KAPITEL	Ein kleines mythisch-literarisches Rätsel	316
SIEBZEHNTE KAPITEL	Von Chrétien de Troyes zu Richard Wagner, nebst einer Anmerkung zur »Ring«-Tetralogie	326

Zwang und Freiheit

ACHTZEHNTE KAPITEL	Meditative Malerei	355
NEUNZEHNTE KAPITEL	Einer jungen Malerin	361
ZWANZIGSTE KAPITEL	New York – post- und präfigurativ.....	374
EINUNDZWANZIGSTE KAPITEL	Nachträgliche Anmerkungen zur Kreativität des Kindes	386
ZWEIUNDZWANZIGSTE KAPITEL	Reflexionen über die Freiheit	401
Verzeichnis der Erstveröffentlichungen		415
Personenregister		418
Sachregister		423

Die Marginalien verweisen auf die Seiten des französischen Originals. Das genaue Seitenende ist durch einen Schrägstrich gekennzeichnet.

Roman Jakobson zum Gedenken

»Der große Mangel der Europäer liegt darin, über den Ursprung der Dinge stets nach Maßgabe dessen zu philosophieren, was in ihrem unmittelbaren Umkreis vor sich geht.«

J.-J. ROUSSEAU, *Versuch über den Ursprung der Sprachen*, Kap. VIII.

Vorwort

Dieses Buch hätte seinen Platz logischerweise im Gefolge der beiden 1958 und 1973 erschienenen finden müssen. Es hätte also *Strukturele Anthropologie III* heißen sollen. Ich habe das aus mehreren Gründen nicht gewollt. Der Titel des Buches von 1958 hatte den Stellenwert eines Manifestes; fünfzehn Jahre später, als der Strukturalismus aus der Mode gekommen war, schien es geraten, meine Treue zu den Prinzipien und Methoden zu bekunden, die mich zu leiten nicht aufgehört haben. Ein drittes Mal denselben Titel zu wiederholen hätte den Eindruck vermitteln können, daß ich mich im Laufe dieser vergangenen zehn Jahre, in denen sich meine Forschungstätigkeit auf für mich neuen Wegen bewegt hat, damit begnügt hätte, auf der Stelle zu treten, und daß die Ergebnisse, die heute der Prüfung des Lesers unterbreitet werden, lediglich in Wiederholungen bestünden.

In zweiter Linie hat es für mich, zu recht oder unrecht, den Anschein gehabt, daß, wenn die beiden ersten Bücher jeweils eine Einheit bilden, das bei diesem hier vielleicht noch mehr Gültigkeit hatte. Die zehn Jahre, die seit der *Strukturalen Anthropologie II* verstrichen sind, haben mich ans Ende wo – hoffentlich! – nicht meines aktiven Lebens, jedenfalls aber meiner Universitätslaufbahn geführt, die sich über ein halbes Jahrhundert erstreckt hat; wohl wissend, daß meine Lehrtätigkeit sich ihrem Ende zuneigte, habe ich mir gewünscht, daß hier Probleme auftauchen sollten, die ich hatte beiseite lassen müssen, und zwar ohne mich allzu sehr darum zu sorgen, ob es zwischen ihnen eine Kontinuität gab. Nach Art einer *stretta* habe ich also das Wenige an verfügbarer Zeit raschen Vor- und Rückgriffen auf die großen Themen – Verwandtschaft, gesellschaftliche Organisation, Mythologie, Ritual, Kunst – gewid-

met, die bis dahin meine Aufmerksamkeit gefesselt hatten, die ich damals jedoch in einem langsameren Rhythmus alternieren ließ, als ich das heute kann.

11 Daraus ergibt sich, daß das vorliegende Buch, ähnlich wie die beiden früheren Sammlungen verstreuter und schwer zugänglicher Schriften, / die Gangart eines kleinen ethnologischen Traktats oder einer Einführung in diese Disziplin einschlägt, deren wichtigste Kapitel schon annähernd dargestellt sind. Man konnte diesen Charakter also hervorheben, indem man dem Buch einen abweichenden Titel gab und ihn so wählte, daß er zum Ausdruck bringt, was in meinen Augen das Wesen und die Originalität des ethnologischen Problemansatzes ausmacht, wie er durch praktische Arbeiten oder experimentelle Laborergebnisse (vierter Teil) veranschaulicht wird, die sich auf Themen beziehen, die zu variieren ich nicht zurückschrecke.

Diese Sorge um Vollständigkeit hat mich, nicht ohne längeres Zögern und weil man mich von verschiedenen Seiten darum gebeten hat, bewogen, einen älteren Text über die Familie mitaufzunehmen, der ursprünglich auf Englisch geschrieben wurde, und zwar für das, was in dieser Sprache ein *text-book* [Lehrbuch] heißt, das sich der Zusammenarbeit verschiedener Autoren verdankte und von dem bereits 1971 in den *Annales de l'Université d'Abidjan* eine französische Fassung erschienen war. Ich stelle diese gewissenhafte Übersetzung nicht in Abrede, die ich übrigens wiedergelesen hatte, aber sie nahm sich wie eine Wort-für-Wort-Version aus; also habe ich es für richtig gehalten, eine neue Fassung zu schreiben (Kap. III), die dem Originaltext weniger ehrfurchtsvoll begegnete. Aber selbst derart verändert, leugne ich nicht, daß er ziemlich platt didaktisch bleibt und sich auf dokumentarisches Material beruft, das zu der Zeit, als ich schrieb, klassisch war, heute aber veraltet ist.

Ich möchte zwei weitere Entschuldigungen für diese Wiederveröffentlichung vorbringen. Dieser Text ist, soweit ich mich erinnere, der einzige, in dem ich versucht habe, den Gesamtkomplex der in den *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* behandelten Probleme – wenn auch aus einem anderen Blickwinkel – in eine Art Vogelschau zu überfliegen; der mit diesem Werk wenig vertraute Leser wird hier also den Vorteilen (aber auch den Mängeln) eines kurzen Abrisses begegnen. Desglei-

chen hatte ich in diesem Text versucht, vermeintlich unbewanderten Lesern nahezubringen, worin die kopernikanische Revolution besteht, für die die Wissenschaften vom Menschen der strukturalen Linguistik zu Dank verpflichtet sind: in der Einsicht nämlich, daß man zum Verständnis des Wesens der gesellschaftlichen Bindungen nicht zuerst Gegenstände aufstellen und dann versuchen muß, Verbindungen zwischen ihnen ausfindig zu machen. In einer Umkehrung der traditionellen Perspektive müssen die Beziehungen anfangs als Termini und die Termini selbst als Beziehungen wahrgenommen werden. Anders ausgedrückt: im Netz der gesellschaftlichen Beziehungen haben die Knotenpunkte Priorität vor den Linien, obwohl diese Linien im empirischen Sinne durch Kreuzung jene Knotenpunkte erzeugen. /

12

Ein anderer Text, der Kap. VII des vorliegenden Bandes bildet, war ursprünglich ebenfalls auf Englisch geschrieben worden; als ich ihn jedoch übersetzte, habe ich nicht gewagt, denselben Ausweg einzuschlagen wie im vorhergehenden Fall, und es ist angebracht, daß ich mich dazu kurz erkläre. Der Autor, der es unternimmt, einen Text ins Französische zu übersetzen, den er selbst in einer Sprache geschrieben hat, die er nur unvollkommen beherrscht, ist in großer Verlegenheit. Was er in der fremden Sprache zu sagen versucht hat, würde er auf Französisch anders sagen. Vor allem würde er es knapper sagen, befreit von der Angst, die er empfand, als er sein Denken mit Mitteln zum Ausdruck bringen mußte, deren Unzulänglichkeit ihn nur allzu häufig nötigte, in die Breite zu gehen, aus Sorge, sich nicht auf Anhieb verständlich gemacht zu haben.

Mußte also alles ohne Rücksicht auf den Originaltext neugeschrieben werden, und durfte man sich dabei erlauben, sich kürzer zu fassen? Aber der in Frage stehende Text ist zitiert, kommentiert, diskutiert worden, er ist sogar Gegenstand einer Polemik gewesen. Nähme man sich Freiheiten mit ihm heraus, setzte man sich dem Argwohn aus, ihn verändert zu haben, um den Kritikern weniger Angriffsflächen zu bieten. Ich glaubte also Treue bewahren zu müssen und bitte den Leser, angesichts der Umstände und der dabei verwendeten Sprache einen Vortrag zu entschuldigen, der, auf Französisch wiedergegeben, mir inhaltlich noch immer richtig, aber häufig ungenau und stets verschwommen erscheint.

Mit einiger Verspätung komme ich auf den gleichwohl an den Anfang dieser Aufsatzsammlung gerückten Text mit dem Titel *Rasse und Kultur* zu sprechen, weil er einen längeren und vor allem ganz anderen Kommentar erfordert. Im Jahre 1971 hatte mich die UNESCO gebeten, das internationale Jahr des Kampfes gegen den Rassismus mit einem Vortrag zu eröffnen. Der Grund für diese Wahl lag wahrscheinlich darin, daß ich zwanzig Jahre zuvor einen Aufsatz – *Rasse und Geschichte* – geschrieben hatte, der ebenfalls von der UNESCO angeregt worden war (wiederveröffentlicht in *Strukturelle Anthropologie II*, Kap. XVIII) und einen gewissen Widerhall gefunden hatte. In einer vielleicht neuen Darstellungsform machte ich darin auf einige Binsenwahrheiten aufmerksam, und ich habe rasch bemerkt, daß man von mir lediglich erwartete, sie zu wiederholen. Bereits damals aber hatte ich, um den internationalen Institutionen einen Dienst zu erweisen, denen zu vertrauen ich mich mehr als heute gehalten fühlte, am Schluß von *Rasse und Geschichte* einen etwas schärferen Ton angeschlagen als sonst. Aus Altersgründen vielleicht und sicher aufgrund bestimmter Überlegungen, die durch das Schauspiel hervorgerufen wurden, das die Welt bot, verzichtete ich jetzt auf diese Willfährigkeit und überzeugte mich, daß ich, um der UNESCO dienlich zu sein
13 und / den Auftrag, den man mir zuteilwerden ließ, ehrlich zu erfüllen, mich in aller Offenheit erklären mußte.

Das ergab einen ziemlich heftigen Skandal. Ich händigte den Text meines Vortrages achtundvierzig Stunden im voraus aus. Als der Tag gekommen war, ergriff zu Beginn – ohne daß ich davon in Kenntnis gesetzt worden wäre – René Maheu, der damalige Generaldirektor, das Wort, um eine Rede zu halten, deren Ziel es nicht nur war, gleichsam vorwegnehmend meine Lästerungen zu exorzisieren, sondern auch und vor allem die vorgesehene Tagesordnung auf den Kopf zu stellen, um mich zu Streichungen zu nötigen, die vom Standpunkt der UNESCO aus samt und sonders Terraingewinne bedeutet hätten. Es gelang mir dennoch, meinen Text vorzutragen, und ich endete in der vorgesehenen Zeit. Nach dem Vortrag aber traf ich in den Wandelgängen mit UNESCO-Mitgliedern und -Mitarbeitern zusammen, die bestürzt darüber waren, daß ich mich mit einem Katechismus angelegt hatte, der für sie um so mehr ein Glaubensartikel war,

als seine um den Preis löblichen Einsatzes gegen ihre lokalen Traditionen und ihr gesellschaftliches Milieu erzielte Aneignung ihnen dazu verholfen hatte, von einer bescheidenen Anstellung in irgendeinem Entwicklungsland zum geheiligten Status von Funktionären einer internationalen Institution aufzusteigen*.

Welcher Sünden hatte ich mich also schuldig gemacht? Im Rückblick sehe ich deren fünf. Erstens hatte ich das Auditorium dafür sensibilisieren wollen, daß seit den ersten Kampagnen der UNESCO gegen den Rassismus in der wissenschaftlichen Produktion etwas passiert war und es, um die rassistischen Vorurteile zu zerstreuen, nicht mehr genügte, die gleichen Argumente gegen die alte somatische Anthropologie und ihre Skelettmessungen, ihre Eichungen von Haut, Augen und Haaren wiederzukaufen ... Der Kampf gegen den Rassismus setzt heute einen breit gefächerten Dialog mit der Populationsgenetik voraus, und sei es nur, weil es die Genetiker sehr viel besser als wir verstehen, die *de facto*- und *de jure*-Unfähigkeit darzulegen, den Anteil des Erworbenen und des Angeborenen beim Menschen voneinander abzugrenzen. Da sich die Frage fortan aber eher in naturwissenschaftlichen als in philosophischen Begriffen stellt, büßen die Antworten darauf – und selbst die negativen – ihren Dogmencharakter ein. Die zwischen Ethnologen und Anthropologen geführte Auseinandersetzung / um den Rassismus spielte sich ¹⁴ damals hinter verschlossenen Türen ab; anzuerkennen, daß die Genetiker da einen Hauch frischen Windes hineinbringen, trug mir den Vorwurf ein, ich hätte den Wolf in den Schafstall gelockt.

Zweitens wandte ich mich gegen den sprachlichen Mißbrauch, mit dem man mehr und mehr dazu übergeht, Rassismus im strengen Sinne und normale, sogar legitime, jedenfalls unvermeidliche Einstellungen miteinander zu verquicken. Der Rassismus ist eine Doktrin, die in den intellektuellen und moralischen

* Der Wahrheit halber muß ich einräumen, daß, alles wohl bedacht, meine Äußerungen von 1971 nicht so ungebührlich waren, zumal der vollständige Text meines Vortrages ja einige Monate später in der *Revue internationale des Sciences sociales* unter der Schirmherrschaft der UNESCO veröffentlicht wurde.

Merkmale, die einem Komplex von Individuen zugeschrieben werden (wie immer man diesen Komplex definiert), die zwangsläufige Auswirkung eines gemeinsamen genetischen Erbgutes zu sehen behauptet. Man kann aber die Einstellung von Individuen oder Gruppen, die ihre Treue zu bestimmten Werten für andere teilweise oder vollkommen unempfänglich macht, nicht in dieselbe Rubrik einordnen oder sie automatisch demselben Vorurteil zur Last legen. Es ist durchaus nicht sträflich, eine bestimmte Art, zu leben und zu denken, über alle anderen zu stellen und sich von denen oder jenen wenig angezogen zu fühlen, deren Lebensweise, an sich achtbar, sich weitgehend von der entfernt, der man durch Tradition verhaftet ist. Diese relative Unansprechbarkeit ermächtigt zwar nicht dazu, die abgelehnten Werte oder ihre Repräsentanten zu unterdrücken oder zu Grunde zu richten; sie hat aber, in ihren Grenzen gehalten, nichts Empörendes an sich. Sie kann sogar den Preis darstellen, der dafür entrichtet werden muß, daß die Wertsysteme jeder geistigen Familie oder Gemeinschaft bewahrt werden und sie die zu ihrer Erneuerung nötigen Ressourcen in ihrem eigenen Fundus finden. Wenn es, wie ich in *Rasse und Geschichte* geschrieben habe, ein bestimmtes Optimum an Verschiedenheit zwischen den menschlichen Gesellschaften gibt, über das sie nicht hinausgehen, unter das sie aber auch nicht gefahrlos absinken können, muß man anerkennen, daß diese Verschiedenheit zum Teil aus dem Bedürfnis jeder Kultur erwächst, in Gegensatz zu den sie umgebenden anderen Kulturen zu treten, sich von ihnen zu unterscheiden, mit einem Wort: sie selbst zu sein; sie ignorieren sich nicht, machen gelegentlich sogar Anleihen bei einander; damit sie aber nicht zugrundegehen, muß in anderer Hinsicht zwischen ihnen eine gewisse Undurchlässigkeit fortbestehen.

An all das mußte erinnert werden – und mehr noch heute, wo nichts den Kampf gegen den Rassismus mehr kompromittiert, von innen aushöhlt und schal macht als die Art und Weise, wie man den Begriff, wenn ich einmal so sagen darf, »an alle Saucen rührt«, indem man eine falsche, aber eindeutige Theorie mit
15 gemeinsamen Neigungen und Einstellungen / verquickt, bei denen es illusorisch wäre sich vorzustellen, daß die Menschheit sich eines Tages davon befreien könnte, noch gar, daß man es ihr

wünschen möchte: verbaler Schwulst, vergleichbar dem, der seit dem Malvinen-Konflikt so viele Politiker und Publizisten veranlaßt hat, Krieg gegen einen Überrest des Kolonialismus zu nennen, was in Wirklichkeit nur eine Flurbereinigungsfrage war.

Weil diese Neigungen und Einstellungen unserer Gattung aber gewissermaßen konsubstantiell sind, haben wir nicht das Recht uns zu verhehlen, daß sie eine Rolle in der Geschichte spielen: immer unausweichlich, häufig fruchtbar und zugleich gefahrenschwanger, wenn sie sich verschärfen. Ich forderte die Zuhörer also auf, mit Besonnenheit, ja mit Melancholie, wenn sie so wollten, an der Heraufkunft einer Welt zu zweifeln, in der die Kulturen, von wechselseitiger Leidenschaft füreinander ergriffen, nur noch bestrebt wären, sich gegenseitig zu feiern, in einer Art Verschmelzung, in der jede die Anziehungskraft, die sie auf die anderen gehabt haben mochte, und ihre eigenen Existenzgründe einbüßte. Viertens warnte ich davor, weil offensichtlich ein Bedürfnis danach bestand, daß es einfach nicht genüge, Jahr für Jahr schöne Redensarten hervorzusprudeln, um die Menschen mit Erfolg zu verändern. Schließlich hob ich hervor, daß die Ideologie der UNESCO, um der Konfrontation mit der Realität zu entgehen, sich nur allzu leicht hinter widersprüchlichen Behauptungen versteckte. Etwa so – und das Programm der Weltkonferenz zur nationalen Kulturpolitik, die 1982 in Mexiko abgehalten wurde, sollte das noch deutlicher zutage treten lassen, also zitiere ich es hier – etwa so, daß sie sich vorstellte, man könne durch gutgemeinte Worte antinomische Anträge wie die überwinden, die darauf abzielten, die »Treue zu sich selbst und die Öffnung in Richtung der anderen« miteinander zu versöhnen oder gleichzeitig die »schöpferische Bejahung einer jeden Identität *und* die Annäherung aller Kulturen« zu fördern. Mir scheint also, daß dieser Text meines zwölf Jahre alten Vortrages noch heute aktuell ist. Er zeigt jedenfalls, daß ich nicht erst die Woge der Soziobiologie abzuwarten brauchte und nicht einmal das Auftauchen des Begriffs, um bestimmte Probleme aufzuwerfen; was mich acht Jahre später (cf. Kap. II des vorliegenden Bandes) nicht gehindert hat, mein Urteil über diese angebliche Wissenschaft abzugeben

und ihre Verschwommenheit und die unvorsichtigen Extrapolationen und inneren Widersprüche zu kritisieren.

16 Abgesehen von den Texten, die ich bereits erwähnt habe, gibt es zu den hier folgenden Arbeiten wenig zu sagen, es sei denn, daß einige, die für Aufsatzsammlungen zu / Ehren oder zum Gedenken an Kollegen bestimmt waren, in ihrer ersten schriftlichen Fassung an Mängeln litten, wie sie dieser Art Übungen nun einmal innewohnen. Man sagt aus Freundschaft, Bewunderung oder Wertschätzung zu und macht sich dann doch wieder an Aufgaben, die zu unterbrechen man weder Lust noch Freiheit hat; wenn die Frist dann abgelaufen ist, muß man einen Text aus der Hand geben, mit dem man sorgfältiger hätte umgehen sollen, indem man als Entschuldigung vorbringt, daß der Widmungsträger für die Absicht wohl empfänglicher sein wird als für den Gegenstand und eine heteroklite Zusammenstellung, wie sie für Aufsatzsammlungen typisch ist, ihnen ja doch nur zu sehr wenig Lesern verhilft. Ich habe diese Texte also erneut durchgesehen, um die Begriffe aufeinander abzustimmen, Auslassungen wiederherzustellen und hier und da Argumentationslücken zu schließen.

Im Schlußteil habe ich schließlich verschiedene Arbeiten zusammengefaßt, zwischen denen eine Verbindung nicht unmittelbar ersichtlich ist: Erörterungen über Malerei, Erinnerungen an mein Leben in New York vor etwa vierzig Jahren, Gelegenheitsäußerungen über Erziehung und Menschenrechte. Gleichwohl durchzieht sie ein roter Faden und verbindet sie mit dem ersten Kapitel des Buches: zusammengenommen, kann man darin eine Reflexion über die Beziehungen zwischen Zwang und Freiheit sehen. Denn wenn die ethnologischen Forschungen dem modernen Menschen eine Lehre vermitteln können, so ist es die, daß die Gesellschaften, die häufig so beschrieben werden, als stünden sie ganz im Banne der Tradition und als sei ihr einziges Bestreben darauf gerichtet, sich auch in ihren belanglosesten Bräuchen so zu erhalten, wie sie die Götter oder die Ahnen zu Anbeginn der Zeiten erschaffen hätten, dem Blick des Betrachters einen fruchtbaren Überfluß an Bräuchen, Glaubensvorstellungen und Kunstformen bieten, die Zeugnis ablegen von den unerschöpflichen kreativen Kräften des Menschen.

Daß es keinen Gegensatz zwischen Freiheit und Zwang gibt,

daß sie sich im Gegenteil wechselseitig stützen – und zwar so, daß jede Freiheit eingeübt wird, um einen Zwang zu umgehen oder zu bewältigen, und jeder Zwang Brüche oder Stellen geringeren Widerstandes bietet, die für die Kreativität geradezu Herausforderungen darstellen – nichts kann die zeitgenössische Illusion besser zerstreuen, die Illusion nämlich, daß die Freiheit keine Fesseln erträgt und die Erziehung, das gesellschaftliche Leben und die Kunst zu ihrer Entfaltung einen Akt des Glaubens an die Allmacht der Spontaneität erfordern, in dem man zwar nicht die Ursache, wohl aber einen bezeichnenden Aspekt der Krise sehen kann, von der der Westen heute geschüttelt wird.

Das Angeborene und das Erworbene

»Die Gewohnheit ist eine zweite Natur, die die erste aufhebt. Was aber ist Natur? Weshalb soll die Gewohnheit nicht natürlich sein? Ich fürchte, diese Natur selbst ist nur eine erste Gewohnheit, wie die Gewohnheit eine zweite Natur ist.«

PASCAL, *Pensées* (hrsgg. von E. Wasmuth, II, 93).

ERSTES KAPITEL

Rasse und Kultur

Der Versuch einer Bestimmung dessen, was eine Rasse ist und was nicht, steht dem Ethnologen nicht zu, ist es doch nicht einmal den Spezialisten der somatischen Anthropologie, die sich damit seit nahezu zwei Jahrhunderten auseinandersetzen, gelungen, in dieser Hinsicht Einigkeit zu erzielen, und nichts weist darauf hin, daß sie heute einer Antwort auf diese Frage nähergekommen sind. Kürzlich haben sie uns zur Kenntnis gebracht, daß das Auftauchen überdies sehr verschiedenartiger Hominden bis auf drei oder vier Millionen Jahre zurückzudatieren sei, das heißt in eine so entlegene Vergangenheit, daß nie genug Wissen darüber verfügbar sein wird, um entscheiden zu können, ob die unterschiedlichen Typen, deren Gebeine man da sammelt, einander lediglich als Jagdbeute anheimgefallen sind oder ob auch Kreuzungen zwischen ihnen vorkommen konnten. Manchen Anthropologen zufolge hat die menschliche Rasse sehr bald unterschiedliche Unterrassen hervorbringen müssen, zwischen denen sich im Laufe der Vorgeschichte Merkmalswechsel und Kreuzungen aller Art ergeben haben: der Fortbestand mancher alten Züge und die Konvergenz jüngerer Merkmale kombinierten sich mithin, um von der Verschiedenheit Rechenschaft abzulegen, die sich heute unter den Menschen beobachten läßt. Andere sind im Gegenteil der Meinung, daß die genetische Isolation menschlicher Gruppen zu einem sehr viel jüngeren Zeitpunkt in Erscheinung getreten ist, den sie auf das Ende des Pleistozäns datieren; in diesem Falle könnten die beobachtbaren Unterschiede nicht aus akzidentellen Abständen zwischen Merkmalen ohne jede adaptive Bedeutung entstanden sein, die in

der Lage gewesen wären, sich in isolierten Populationen unendlich lange zu erhalten: sie stammten somit eher aus lokalen Unterschieden zwischen Selektionsfaktoren. Der Begriff der Rasse – oder jeder andere, den man dafür einsetzen möchte – bezeichnete dann / eine Population oder eine Gesamtheit von Populationen, die sich von anderen durch die mehr oder weniger große Häufigkeit bestimmter Gene unterscheiden.

In der ersten Hypothese verliert sich die Realität der Rasse in derart entlegenen Zeiten, daß es unmöglich wird, überhaupt etwas davon zu erkennen. Es handelt sich da nicht um eine wissenschaftliche Hypothese, das heißt um eine Hypothese, die – und sei es indirekt – durch ihre Fernwirkungen zu verifizieren wäre, sondern um eine kategorische Behauptung mit einer ins Absolute verlängerten axiomatischen Bedeutung, weil man es ohne sie für unmöglich hält, die gegenwärtigen Unterschiede in den Griff zu bekommen. So war bereits die Lehre Gobineaus beschaffen, dem man ja die Vaterschaft am Rassismus zuschreibt, obwohl er sich vollkommen im klaren darüber war, daß Rassen keine beobachtbaren Phänomene waren; er setzte sie lediglich als apriorische Bedingungen der Verschiedenheit der historischen Kulturen voraus, die ihm anders unerklärlich erschien, wenn er auch anerkannte, daß die Populationen, die diese Kulturen hervorgebracht hatten, aus Mischungen von Menschengruppen hervorgegangen waren, die ihrerseits selbst das Ergebnis anderer Mischungen waren. Wenn man also versucht, die Rassenunterschiede aus Urzeiten herzuleiten, verstellt man sich eben damit jede wirkliche Einsicht, und das, womit man sich tatsächlich auseinandersetzt, ist nicht die Verschiedenheit der Rassen, sondern die Verschiedenheit der Kulturen.

Bei der zweiten Hypothese stellen sich andere Probleme. Erstens entsprechen die variablen genetischen Mischungsverhältnisse, auf die sich der Sprachgebrauch des Alltags bezieht, wenn er von Rassen redet, sämtlich gut erkennbaren Merkmalen: Körpergestalt, Hautfarbe, Schädelform, Typ des Haarwuchses usw.; gesetzt den Fall, diese Variationen stimmten untereinander überein – was keineswegs sicher ist –, so beweist doch nichts, daß sie das auch mit anderen Variationen tun, die für die Sinne nicht unmittelbar wahrnehmbare Merkmale betref-

fen. Gleichwohl sind die einen nicht weniger real als die anderen, und es ist absolut vorstellbar, daß die letzteren eine oder mehrere geographische Verbreitzonen haben, die von den ersteren vollkommen abweichen – und auch untereinander abweichen –, und zwar so, daß sich, je nach den unscheinbareren Merkmalen, im Bereich der traditionellen Rassen »unsichtbare Rassen« herauschälen ließen, die dann auch die bereits unsicheren Grenzziehungen durchbrechen, die man ihnen zuweist. Zweitens – und weil es sich hier ja in allen Fällen um Mischungsverhältnisse handelt – sind die Grenzen, die man ihnen setzt, willkürlich gezogen. Tatsächlich prägen sich diese Mischungsverhältnisse ja / 22 in unmerklichen graduellen Schattierungen aus, und die Grenzwerte, die man hier oder da einführt, hängen von Typen von Phänomenen ab, die der Forscher auswählend festhält, um sie klassifizieren zu können. Im einen Falle wird der Begriff der Rasse folglich so abstrakt, daß er die Erfahrung hinter sich läßt und zu einer Art logischer Voraussetzung wird, die erlaubt, einen bestimmten Argumentationsstrang zu verfolgen. Im andern Falle haftet er so eng an der Erfahrung, daß er sich verflüchtigt, und zwar bis zu dem Punkt, daß man nicht mehr weiß, wovon man spricht. Kein Wunder also, wenn ein Großteil der Anthropologen schlicht und einfach darauf verzichtet, sich dieses Begriffes zu bedienen.

In Wirklichkeit verschmilzt die Geschichte des Rassenbegriffes mit der Suche nach Merkmalen, die keinerlei adaptive Bedeutung haben. Denn wie könnten sie sonst als solche über Jahrtausende aufrechterhalten worden sein und heute, weil sie, im Guten wie im Bösen, zu nichts dienen, weil ihre Präsenz also vollkommen willkürlich ist, von einer sehr entlegenen Vergangenheit Zeugnis ablegen? Aber die Geschichte des Rassenbegriffes ist auch die Geschichte der von dieser Suche aufgebürdeten ununterbrochenen Enttäuschungen. Alle die Merkmale, die sukzessiv zur Definition von Rassenunterschieden aufgebieten wurden, haben sich, eines nach dem anderen, als mit Anpassungsphänomenen in Verbindung stehend erwiesen, selbst wenn sich uns gelegentlich die Gründe für ihre selektive Bedeutung entziehen. Das ist der Fall bei der Schädelform, von der wir wissen, daß sie überall zur Rundung neigt; das ist auch der Fall bei der Hautfarbe, die sich bei in gemäßigten Zonen angesiedelten Völkern durch

Selektion aufgehehlt hat, um die Spärlichkeit der Sonneneinstrahlung wettzumachen und dem Organismus bessere Verteidigungsmöglichkeiten gegen Rachitis zu bieten. Dann hat man sich an den Blutgruppen schadlos gehalten, bei denen man aber doch zu argwöhnen beginnt, daß auch sie nicht ohne adaptive Bedeutung sein können: wahrscheinlich Funktionen von Ernährungs- und Stoffwechselfaktoren oder Konsequenzen der unterschiedlichen Empfänglichkeit ihrer Träger für Krankheiten wie Pocken oder Pest. Und wahrscheinlich ist das gleiche der Fall bei den Proteinen des Blutserums.

Wenn sich dieser Abstieg in die innersten Tiefendimensionen des Körpers aber als Enttäuschung erweist –: wird einem nicht mehr Glück beschieden sein, wenn man versucht, auf die frühesten Anfänge des Lebens der Individuen zurückzugreifen? Manche Anthropologen haben die Unterschiede erfassen wollen, die sich, vom Augenblick der Geburt an, bei asiatischen, afrikanischen und nordamerikanischen Babies äußern sollten, letztere /
23 schwarzer oder weißer Herkunft. Und es hat den Anschein, daß solche Unterschiede in bezug auf motorisches Verhalten und Temperament wirklich existieren¹. Dennoch gestehen die Forscher selbst in einem Fall, der für den Nachweis von Rassenunterschieden scheinbar so günstig gelagert ist, ihre Machtlosigkeit ein. Es gibt zwei Gründe dafür. Erstens scheinen diese Unterschiede, wenn sie denn angeboren sein sollten, zu komplex, um jeweils an ein einziges Gen geknüpft zu sein, und die Genetiker verfügen gegenwärtig über keine gesicherten Methoden, um die Transmission von Merkmalen aufgrund der kombinierten Einwirkung mehrerer Faktoren untersuchen zu können; im hypothetisch günstigsten Fall müssen sie sich damit begnügen, statistische Mittelwerte aufzustellen, die denjenigen, die sich sonst zur halbwegs genauen Definition einer Rasse als unzulänglich erweisen, nichts hinzufügen. Zweitens und vor allem beweist nichts, daß diese Unterschiede angeboren sind und daß sie nicht

1 *Current Directions in Anthropology* (Bulletins of the American Anthropological Association, Bd. 3, Nr. 3, 1970), Teil 2: 106. – J. E. KILBRIDE, M. C. ROBBINS und PH. L. KILBRIDE, »The Comparative Motor Development of Baganda, American White and American Black Infants«, *American Anthropologist*, Bd. 72, Nr. 6, 1970.

aus Bedingungen des intra-uterinen Lebens resultieren, die von der Kultur abhängig sind, weil sich die schwangeren Frauen ja, je nach den betreffenden Gesellschaften, nicht auf dieselbe Weise ernähren und verhalten. Hinzu kommen, was die motorische Aktivität der Kleinkinder betrifft, Unterschiede, die ihrerseits kulturell geprägt und aus der stundenlangen Einbettung in die Wiege, aus dem ständigen Getragenwerden des Kindes am Körper der Mutter, deren Bewegungen es so miterlebt, oder aus verschiedenen Weisen, es aufzuheben, zu halten und zu ernähren, herrühren mögen . . . Daß diese Gründe die einzig wirksamen sein können, geht schon daraus hervor, daß die zwischen afrikanischen und nordamerikanischen Babies beobachteten Unterschiede unvergleichlich viel größer sind als die zwischen den letzteren, je nach schwarzer oder weißer Herkunft; tatsächlich werden die amerikanischen Babies, ohne Ansehung ihrer rassischen Herkunft, auf beinahe dieselbe Art und Weise aufgezogen.

Das Problem der Beziehungen zwischen Rasse und Kultur wäre also unzureichend formuliert, wenn man sich damit begnüge, es auf diese Weise zu stellen. Wir wissen, was eine Kultur ist, aber wir wissen nicht, / was eine Rasse ist, und es ist wahrscheinlich ²⁴ nicht einmal nötig, das zu wissen, wenn man die Frage zu beantworten versucht, die der diesem Vortrag gegebene Titel absteckt. In Wirklichkeit täte man besser daran, diese Frage auf vielleicht kompliziertere und dennoch naivere Weise zu stellen. Es gibt Unterschiede zwischen den Kulturen, und manche, die sich von anderen weiter entfernen, als sie untereinander entfernt zu sein scheinen – wenigstens für das fremde und ungeübte Auge –, sind das Erbeil von Populationen, die sich, ihrem ganzen körperlichen Habitus nach, auch ihrerseits von anderen Populationen unterscheiden. Die wiederum meinen, daß die Unterschiede zwischen ihren jeweiligen Kulturen weniger groß sind als die, die zwischen ihnen und den Kulturen jener ersten Populationen herrschen. Läßt sich also eine Verbindung zwischen diesen körperlichen und kulturellen Unterschieden vorstellen? Kann man diese ohne Rückgriff auf jene erklären und rechtfertigen? Eben das ist letzten Endes die Frage, die man mich zu beantworten bittet. Aber das ist unmöglich, und zwar aus den Gründen, die ich bereits angeführt habe und deren wichtigster

damit zusammenhängt, daß die Genetiker sich nicht in der Lage sehen, bestimmte sehr komplexe Verhaltensweisen auf plausible Weise miteinander zu verknüpfen, etwa diejenigen, deren Unterscheidungsmerkmale sich auf eine Kultur oder auf determinierte und lokalisierte Erbfaktoren zurückführen lassen, wie sie die wissenschaftliche Forschung heute oder in absehbarer Zukunft zu erfassen vermöchte. Es ist also angebracht die Frage noch enger zu fassen, und ich werde sie folgendermaßen neuformulieren: Fühlt sich die Ethnologie aus sich selbst heraus in der Lage, die Verschiedenheit der Kulturen zu erklären? Und kann ihr das gelingen, ohne daß sie Faktoren zu Hilfe nehmen muß, die sich ihrer eigenen Rationalität entziehen, und ohne daß sie überdies voreilige Schlüsse auf deren innerstes Wesen zieht, dessen Bestimmung als biologisches ihr nicht zusteht? Alles, was wir zum Problem der eventuellen Beziehungen zwischen der Kultur und jener »anderen Sache«, die nicht demselben Kategorienbereich angehört wie sie, tatsächlich sagen können, ist also, daß wir – in Nachahmung einer berühmten Formel – kein Bedürfnis nach einer solchen Hypothese haben.

Dennoch wäre es möglich, daß wir uns, selbst im derartigen Falle, die Sache zu leicht machten, wenn wir bis zum Exzess vereinfachen. Ganz für sich allein genommen, stellte die Verschiedenheit der Kulturen keinerlei Problem, abgesehen vom objektiven Faktum ihrer Verschiedenheit. Tatsächlich hindert nichts daran, daß verschiedene Kulturen koexistieren und daß zwischen ihnen relativ friedliche Beziehungen herrschen, von denen die historische Erfahrung beweist, daß sie / unterschiedliche Grundlagen haben können. Sehr bald schon gibt sich jede Kultur als die einzig wirkliche und lebenswerte aus; sie schweigt die anderen tot und stellt sie als Kulturen sogar in Abrede. Die Mehrzahl der Völker, die wir primitiv nennen, bezeichnet sich selbst mit einem Namen, der »die Wahren«, »die Guten«, »die Hervorragenden« oder ganz einfach »die Menschen« bedeutet; und sie verwenden für die anderen Eigenschaftsworte, die ihnen ihr menschliches Wesen bestreitet, etwa »Erdaffen« oder »Läusseeier«. Zweifellos konnten auch Feindseligkeit, ja sogar Krieg zwischen einer Kultur und der anderen herrschen, aber es handelte sich vor allem darum, Untaten zu vergelten, Opfersklaven einzufangen oder Frauen oder Güter zu rauben: Bräuche,

die unsere Moral mißbilligt, die aber nie oder nur ausnahmsweise zur Zerstörung einer Kultur als solcher oder zu ihrer Unterjochung führen, weil man ihr ja keine positive Realität zuerkennt. Als der große deutsche Ethnologe Curt Unkel, besser bekannt unter dem Namen Nimuendaju, den ihm die brasilianischen Indianer verliehen hatten, denen er seine Lebensarbeit widmete, nach einem langen Aufenthalt in einem Zentrum der Zivilisation wieder in die Dörfer der Eingeborenen zurückkehrte, brachen seine Gastgeber in Tränen aus beim Gedanken an die Leiden, denen er sich fern der einzigen Stätte auszusetzen hatte, wo, wie sie meinten, das Leben der Mühe wert war. Dieser tiefe Gleichmut anderen Kulturen gegenüber bot, auf *seine* Weise, für sie die Gewähr, auf *ihre* Weise und auf ihrer Seite des Grabens existieren zu können.

Man kennt jedoch auch eine andere Einstellung, die der vorhergehenden eher komplementär ist, als daß sie ihr widerspräche, und derzufolge der Fremde den Reiz der Exotik genießt und die in und mit seiner Gegenwart gebotene Möglichkeit verkörpert, die sozialen Bande zu erweitern. Bei einer Familie zu Besuch, wählt man gerade ihn und seinen Namen, um ihn einem Neugeborenen zu verleihen, und auch die ehelichen Verbindungen sind um so wertvoller, wenn sie mit weit entfernt lebenden Gruppen geschlossen werden. Man weiß – in einem ganz anderen Zusammenhang –, daß die in den nordamerikanischen Rocky Mountains lebenden Flathead-Indianer lange vor dem Kontakt mit den Weißen von dem, was sie von diesen Weißen und ihren Glaubensvorstellungen vom Hörensagen kannten, so gefangengenommen waren, daß sie, ohne zu zögern, nacheinander mehrere Expeditionen quer durch von feindlichen Stämmen bewohnte Landstriche aussandten, um Beziehungen zu den in Saint Louis am Missouri lebenden Missionaren anzuknüpfen. Sofern die Kulturen sich einfach nur für verschieden halten, / ²⁶ können sie einander also entweder willentlich ignorieren oder sich für Partner in Hinsicht auf einen erwünschten Dialog halten. Im einen wie im anderen Falle bedrohen und greifen sie sich gelegentlich an, ohne aber ihre jeweilige Existenz ernstlich in Gefahr zu bringen. Grundlegend anders wird die Situation, wenn an die Stelle des Konzepts einer beiderseits anerkannten Verschiedenheit bei einer von ihnen das Gefühl der eigenen

Überlegenheit tritt, das sich auf Machtbeziehungen gründet, und die positive oder negative Anerkennung der Verschiedenheit der Kulturen der Behauptung ihrer Ungleichheit weicht.

Das wirkliche Problem stellt sich also auf wissenschaftlicher Ebene nicht mit der eventuellen Verbindung, die zwischen dem genetischen Erbteil bestimmter Populationen und ihrem praktischen Erfolg bestehen kann, aus dem sie die Berechtigung ihres Überlegenheitsanspruches herleiten. Denn selbst wenn die somatischen Anthropologen und die Ethnologen Übereinstimmung in bezug auf die Unlösbarkeit des Problems erzielen und gemeinsam ein Stillhalteabkommen unterzeichnen, bevor sie sich höflich grüßen und mit der Feststellung auseinandergehen, daß sie sich nichts mehr zu sagen haben², so bleibt doch nicht weniger richtig, daß die Spanier des 16. Jahrhunderts sich den Mexikanern und Peruanern für überlegen gehalten und gezeigt haben, weil sie über Schiffe verfügten, die in der Lage waren, Soldaten übers Meer zu transportieren, und Pferde, Eisenpanzer und Feuerwaffen besaßen, und daß, denselben Gedankengang weiterverfolgend, der Europäer des 19. Jahrhunderts sich als dem Rest der Welt überlegen proklamiert hat, und zwar aufgrund der Dampfmaschine und einiger anderer technischer Großtaten, mit denen er sich brüsten konnte. Daß er das in jeder Beziehung und, allgemeiner noch, hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Kenntnisse, die im Abendland entstanden sind und sich weiterentwickelt haben, auch tatsächlich war, scheint um so weniger bestreitbar, als die vom Abendland unterworfenen oder zur Gefolgschaft gezwungenen Völker diese Überlegenheit, von wenigen und seltenen Ausnahmen abgesehen, anerkannt haben oder sich, nachdem ihre Unabhängigkeit einmal errungen oder gesichert war, das Ziel setzten, das, was sie selbst als Rückstand in bezug auf das Niveau gemeinschaftlicher Entwicklung erachteten, wettzumachen und aufzuholen.

Daraus, daß diese relative Überlegenheit, die sich in einem bemerkenswert kurzen Zeitraum manifestiert hat, existiert, sollte man gleichwohl nicht schließen, daß sie unterschiedliche

2 J. BENOIST, »Du Social au biologique: étude de quelques interactions«, *L'Homme – Revue française d'anthropologie*, Bd. 6, Nr. 1, 1966.

Grundfähigkeiten zu erkennen gibt, / und schon gar nicht, daß ²⁷ sie endgültig ist. Die Geschichte der Zivilisationen macht deutlich, daß die eine oder andere im Laufe der Jahrhunderte in besonders hellem Glanz hat erstrahlen können. Das geschah aber nicht zwangsläufig im Zuge einer einheitlichen und stets in dieselbe Richtung weisenden Entwicklung. Seit einigen Jahren öffnet sich das Abendland der Einsicht, daß seine ungeheuren Durchbrüche auf bestimmten Gebieten schwere Gegenstöße auf anderen nach sich gezogen haben; und zwar in dem Maße, daß man sich zu fragen beginnt, ob die Werte, auf die es hat verzichten müssen, um sich in den Genuß anderer zu bringen, nicht größere Ehrerbietung verdient hätten. An die Stelle der einst vorherrschenden Idee eines stetigen Fortschritts auf der Spur eines Weges, dessen Einzeletappen das Abendland allein durchmessen hätte, während die anderen Gesellschaften zurückgeblieben seien, tritt so die Vorstellung einer Wahlfreiheit in verschiedenen Richtungen, und zwar so, daß jeder Wahlakt sich darauf einläßt, auf einem oder mehreren Schauplätzen einzubüßen, was er auf anderen gewinnen wollte. Ackerbau und Seßhaftwerdung haben die Nahrungsmittelreserven in verschwenderischem Maße entwickelt und der menschlichen Bevölkerung folglich die Vermehrung erlaubt. Daraus hat sich wiederum die Expansion der Infektionskrankheiten ergeben, die zum Verschwinden neigen, wenn die Population zahlenmäßig allzu geschwächt ist, um die Krankheitskeime am Leben zu erhalten. Ohne letzte Sicherheit kann man also sagen, daß die agrikol gewordenen Völkerschaften bestimmte Vorteile gewählt haben, und zwar mittels und ohne Rücksicht auf Nachteile, vor denen die Jäger und Sammler gebliebenen Stämme besser geschützt sind: ihre Lebensart verhindert, daß sich die Infektionskrankheiten von einem Menschen auf den anderen und von seinen Haustieren auf ihn selbst übertragen; wohlgemerkt aber um den Preis anderer Nachteile.

Der Glaube an die einsträngige Evolution lebendiger Formen ist in der Sozialphilosophie sehr viel eher aufgetreten als in der Biologie. Aber gerade aus der Biologie erwuchs ihm im 19. Jahrhundert eine Verstärkung, die ihm die Forderung nach einem wissenschaftlichen Status zu erheben erlaubte, während er gleichzeitig hoffte, auf diese Weise das Faktum der Verschieden-

28 heit der Kulturen mit der Behauptung ihrer Ungleichheit zu versöhnen. Indem man die verschiedenen beobachtbaren Verfassungen menschlicher Gesellschaften so behandelte, als veranschaulichten sie die sukzessiven Phasen einer einzigen und einheitlichen Entwicklung, erhob man sogar, mangels Kausalverknüpfung zwischen biologischer Heredität und kulturellen Er rungenschaften, den Anspruch auf Herstellung einer Beziehung zwischen den beiden Ebenen, die sie wenigstens analog behandelte und dieselben moralischen Wertbestimmungen / begünstigte, auf die sich die Biologen beriefen, um die stetig im Sinne höherer Komplexität und größerer Differenzierung wachsende Welt des Lebens zu beschreiben.

Dennoch mußte sich ein bemerkenswerter Umschlag bei den Biologen selbst vollziehen – der erste einer Folge von weiteren, von denen im Laufe dieses Vortrages die Rede sein wird. Zu eben der Zeit, da die Soziologen sich an die Biologie wandten, um hinter den schwankenden Zufällen der Geschichte das strengere und besser intelligible Schema einer Evolution zu entdecken, wurden die Biologen selbst gewahr, daß, was sie für eine bestimmten einfachen Gesetzen unterworfenen Evolution gehalten hatten, in Wirklichkeit eine sehr komplizierte Geschichte umspannte. An die Stelle des Begriffs der »Wegstrecke«, die die verschiedenen Lebensformen eine nach der anderen, aber immer in derselben Richtung durchlaufen sollten, ist in der Biologie der des »Baumes« getreten, der zwischen den Gattungen Beziehungen von Vetternschaft oder sogar Filiation aufzustellen erlaubte, denn diese letztere galt als immer weniger gesichert, und zwar in dem Maße, wie die Evolutionsformen sich manchmal als divergent, manchmal aber auch als konvergent erwiesen; schließlich wandelte sich der Baum seinerseits zum »Gitter«, einer Figur, deren Linien sich ebenso häufig schneiden, wie sie einander fliehen, dergestalt, daß die historische Beschreibung dieser verknäulten Bahnungen die allzu simplistischen Diagramme ersetzt, mittels deren man eine Evolution fixieren zu können glaubte, deren Modalitäten im Gegenteil nach Rhythmus, Richtung und Auswirkungen vielgestaltig und unterschiedlich sind.

Zu einer analogen Sicht aber reizt die Ethnologie, so wenig auch eine direkte Kenntnis der von der unseren am meisten verschiedenen Gesellschaften es erlaubt, sie – anstatt sie nach

Maßgabe von Gründen zu beurteilen und zu verdammen, die nicht die ihren sind – im Sinne der Existenzgründe zu bewerten, die sie sich selbst gegeben haben. Eine Zivilisation, die sich befleißigt, ihre eigenen Werte zu entwickeln, scheint deren keinen zu besitzen, jedenfalls für einen Beobachter, der von seiner eigenen darauf eingestimmt wurde, ganz andersartige Werte anzuerkennen. Für ihn hat es den Anschein, daß nur bei ihm etwas passiert, daß einzig seine Zivilisation das Privileg auf eine Geschichte innehat, indem sie stetig ein Ereignis auf das andere häuft. Für ihn gibt es nur diese Geschichte, die einen Sinn [frz. *sens*] bietet, wenn man diesen Ausdruck im doppelten Wortsinn von »bedeuten« und »einem Ziel zustreben« nimmt. In allen anderen Fällen, glaubt er, existiert keine Geschichte; oder wenigstens tritt sie auf der Stelle. /

29

Aber diese Illusion ist der vergleichbar, an der die alten Leute im Herzen ihrer eigenen Gesellschaft leiden, übrigens ebenso wie die Gegner eines neuen politischen Regimes. Aufgrund von Alter oder politischem Votum aus dem aktuellen Getriebe ausgeschlossen, haben sie das Gefühl, daß die Geschichte einer Epoche, in die sie nicht mehr aktiv eingreifen, stagniert, im Unterschied zu den jungen Leuten und den Anhängern der herrschenden Macht, die diese Periode, in der der Lauf der Ereignisse für die anderen geradezu stillgestellt scheint, voller Inbrunst durchleben. Der Reichtum einer Kultur oder der Entfaltung einer ihrer Phasen existiert nicht als innerer Besitz: er ist eine Funktion der Situation, in der der Beobachter im Verhältnis zu ihr steht, eine Funktion der Anzahl und der Verschiedenheit der Interessen, die er darin wahrnimmt. Um ein anderes Bild zu benutzen: man könnte sagen, daß die Kulturen Eisenbahnzügen ähneln, die mehr oder weniger schnell verkehren, jeder auf seinem eigenen Gleis und in verschiedener Richtung. Diejenigen, die im gemeinschaftlichen Verbund mit der unseren dahinrollen, sind für uns auf die beständigste Weise präsent; wir können mit Muße den Waggontyp und die Physiognomie und die Mimik der Reisenden durch die Scheiben unserer jeweiligen Abteile in Augenschein nehmen. Sobald aber auf schräg- oder parallellaufendem Gleis ein Zug in der Gegenrichtung vorbeifährt, nehmen wir davon nur ein verworrenes und rasch entschwindendes Bild wahr, das kaum identifizierbar und sehr

häufig auf einen bloßen vorüberhuschenden Schleier vor unserem Gesichtsfeld reduziert ist, das uns keinerlei Information über das Ereignis selbst liefert und uns nur irritiert, weil es die gelassene Betrachtung der Landschaft unterbricht, die unserer Träumerei als Hintergrundleinwand dient.

Nun ist aber jedes Mitglied einer Kultur ihr ebenso eng verhaftet, wie es jener vorgestellte Reisende seinem Zug ist. Von Geburt an und – ich habe es soeben gesagt – wahrscheinlich noch früher bauen die uns umgebenden Wesen und Dinge bei jedem von uns ein Organ komplexer Referenzen auf, das zum System wird: Verhaltensweisen, Motivationen, stillschweigend vorausgesetzte Werturteile, die die Erziehung später durch die reflexive Sicht festigt, die sie uns vom historischen Werden unserer Zivilisation unterbreitet. Wir bewegen uns mit diesem Referenzsystem buchstäblich von der Stelle, und die kulturellen Ganzheiten, die sich außerhalb seiner konstituiert haben, sind für uns nur anhand der Entstellungen wahrnehmbar, die es ihnen aufprägt. Es kann uns sogar unfähig machen, sie überhaupt in den Blick zu bekommen. /

Die Probe auf das Vorhergehende läßt sich anhand des bemerkenswerten Einstellungswandels machen, der sich in jüngster Zeit bei den Genetikern in Hinsicht auf die sogenannten primitiven Völker und auf diejenigen ihrer Bräuche vollzogen hat, die direkt oder indirekt auf ihre Demographie einwirken. Jahrhundertlang haben diese Bräuche – merkwürdige Heiratsregeln, willkürliche Verbote wie das, das die sexuellen Beziehungen zwischen Ehegatten untersagt, solange die Mutter das Letztgeborene säugt, manchmal bis zum Alter von drei oder vier Jahren, polygame Privilegien zugunsten der Häuptlinge oder der Alten oder gar Sitten, die uns, wie die Kindstötung, zur Empörung reizen – jahrhundertlang haben diese Bräuche den Anschein barer Sinn- und Bedeutungslosigkeit gehabt, waren sie nur eben gut genug, samt und sonders als Beispiele für Merkwürdigkeiten und Launen beschrieben und inventarisiert zu werden, deren die menschliche Natur fähig, wenn nicht gar, wie man sich zu sagen verstieg, schuldig ist. Es bedurfte der Entstehung einer neuen Naturwissenschaft in den Jahren um 1950, und zwar unter dem Namen Populationsgenetik, damit die als absurd oder krimi-

nell verworfenen Bräuche für uns einen Sinn bekamen und uns ihre Hintergründe enthüllten.

Eine neuere Nummer der Zeitschrift *Science* hat einem größeren Publikum das Ergebnis von Untersuchungen zur Kenntnis gebracht, die seit mehreren Jahren von Professor J. V. Neel und seinen Mitarbeitern an verschiedenen Populationen des tropischen Amerika angestellt worden sind, die weitestgehend vor Zivilisationseinflüssen geschützt geblieben waren. Diese Untersuchungen wurden übrigens von anderen, unabhängig davon in Südamerika und Neuguinea unternommenen bestätigt³.

Wir neigen dazu, die sogenannten »Rassen«, die von der unseren am weitesten entfernt sind, auch für die homogensten zu halten; für einen Weißen sind alle Gelben einander ähnlich, und das Umgekehrte ist wahrscheinlich ebenso gültig. Die reale Situation scheint sehr viel komplexer zu sein, denn wenn auch beispielsweise die Australier über den gesamten / Raum des Kontinents hin morphologisch homogen erscheinen⁴, so sind doch bei mehreren südamerikanischen Stämmen, die im gleichen geographischen Bereich leben, bemerkenswerte Unterschiede in bestimmten genetischen Frequenzen herausgearbeitet worden; und diese Unterschiede sind beinahe ebenso groß zwischen Dörfern ein und desselben Stammes wie zwischen nach Sprache und Kultur differierenden Stämmen. Im Gegensatz zu dem, was man zu glauben geneigt ist, bildet der Stamm selbst also keine biologische Einheit. Wie erklärt sich dieses Phänomen? Zweifellos daraus, daß die neuen Dörfer sich im Sinne eines Spaltungs- und Verschmelzungsprozesses bilden: zuerst trennt sich eine familiäre Sippe von ihrer genealogischen Lineage und richtet sich abseits davon ein; später schließen sich Blöcke von untereinander verwandten Individuen mit ihr zusammen und teilen das neue Wohngebiet mit ihr. Die Genbestände, die sich derart

3 N. V. NEEL, »Lessons from a »Primitive« People«, *Science*, Nr. 170, 1970. – E. GILES, »Culture and Genetics«; F. E. JOHNSTON, »Genetic Anthropology: Some Considerations«, in *Current Directions in Anthropology*, op. cit.

4 A. A. ABBIE, »The Australian Aborigine«, *Oceania*, Bd. 22, 1951; »Recent Field-Work on the Physical Anthropology of Australian Aborigines«, *Australian Journal of Science*, Bd. 23, 1961.

bilden, differieren untereinander mehr, als wenn sie das Ergebnis zufallsgelenkter Zusammenschlüsse wären.

Daraus ergibt sich eine Konsequenz: Wenn die Dörfer ein und desselben Stammes auch aus anfangs unterschiedlichen genetischen Formationen bestehen und jeweils in relativer Isolierung und in objektivem Wettbewerb miteinander leben – aufgrund der Tatsache, daß sie ungleiche Reproduktionsraten haben –, so bilden sie doch einen Gesamtkomplex, der den Biologen als für eine unvergleichlich viel raschere Evolution günstig bekannt ist denn die, die im allgemeinen an den tierischen Arten beobachtet werden kann. Nun wissen wir aber, daß die Evolution, die von den letzten fossilen Hominiden zum gegenwärtigen Menschen geführt hat, sich vergleichsweise sehr schnell vollzog. Sofern man einräumt, daß die bei manchen entlegenen Populationen beobachtbaren Bedingungen wenigstens in bestimmter Hinsicht ein annäherndes Abbild jener bieten, wie sie von der Menschheit in einer fernen Vergangenheit durchlebt wurden, muß man anerkennen, daß diese Bedingungen, die uns sehr elend anmuten, eben die waren, die sich am besten dazu eigneten, uns zu dem zu machen, was wir geworden sind, und auch am ehesten in der Lage bleiben, die menschliche Evolution in derselben Richtung aufrechtzuerhalten und ihr ihren Rhythmus zu bewahren, während die gewaltigen zeitgenössischen Gesellschaften, in denen sich die genetischen Wechselwirkungen auf andere Weise vollziehen, dazu neigen, die Evolution zu bremsen oder ihr
32 andere Orientierungen aufzuerlegen. /

Diese Untersuchungen haben auch gezeigt, daß bei den sogenannten Wilden die Kindersterblichkeit einerseits und die Sterblichkeit aufgrund von Infektionskrankheiten andererseits – wenn man sich wohlgerne auf Stämme beschränkt, die von äußerer Ansteckung verschont waren – weit davon entfernt sind, so gravierend zu sein, wie man glauben möchte. Sie können also kein Zeugnis für ein schwaches demographisches Wachstum ablegen, das eher von anderen Faktoren herrührt: willentlicher Geburtenverteilung entsprechend der verlängerten Stilldauer und sexuellen Verboten und der Praxis von Abtreibung und Kindstötung, dergestalt, daß ein Paar während seiner fruchtbaren Phase alle vier oder fünf Jahre ein Kind zur Welt bringt. So abstoßend uns die Kindstötung auch geworden sein mag, sie

unterscheidet sich als Methode der Geburtenregelung nicht grundlegend von der hohen Kindersterblichkeitsrate, die in den »reichen« Gesellschaften vorgeherrscht hat und in manchen noch heute vorherrscht, und von kontrazeptiven Methoden, deren Anwendung uns gegenwärtig unerläßlich erscheint, um Millionen oder Milliarden von Individuen das Schicksal zu ersparen, auf einem überbevölkerten Planeten geboren zu werden – ein nicht weniger beklagenswertes Los als das, das ihnen eine frühe Beseitigung beschieden hätte.

Wie weltweit viele andere machen auch die Kulturen, in denen die Untersuchungen stattgefunden haben, die ich hier weiterhin kommentiere, die Vielweiberei zur Prämie für gesellschaftlichen Erfolg und Langlebigkeit. Daraus ergibt sich, daß, wenn alle Frauen die Tendenz zeigen, aus den eben genannten Gründen annähernd die gleiche Kinderzahl zu haben, die Männer, je nach der Zahl ihrer Ehefrauen, Reproduktionsraten aufweisen werden, die beträchtlich variieren. Sie werden noch weitgehender variieren, wenn, wie ich das einst bei den im Becken des Rio Madeira lebenden Tupí-Kawahib-Indianern beobachtet habe, eine über das Gewöhnliche hinausgehende sexuelle Kraft zu den Eigenschaften gehört, an denen man einen Häuptling erkennt, der in dieser kleinen Gesellschaft in der Größenordnung von etwa fünfzehn Personen eine Art Monopol auf alle Frauen der Gruppe innehat, die heiratsfähig sind oder im Begriff stehen, es zu werden.

Nun ist in diesen Gruppen die Häuptlingswürde jedoch nicht erblich und, wenn sie es ist, dann nur mit großem Freiheitsspielraum bei der Wahl. Als ich mich vor mehr als dreißig Jahren bei den Nambikwara aufhielt, deren halb-nomadenhafte kleine Horden jeweils einen durch kollektive Einwilligung bestätigten Häuptling hatten, war ich davon beeindruckt, / daß die Macht, ³³ abgesehen vom Privileg der Polygamie, weniger Vorteile als Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten mit sich brachte. Um Häuptling werden oder, häufiger noch, den Aufforderungen der Gruppe dazu nachzugeben zu können, mußte man einen über das Gewöhnliche hinausgehenden Charakter haben und nicht nur über die erforderlichen körperlichen Fähigkeiten, sondern auch über Gespür für öffentliche Angelegenheiten, Unternehmungsgeist und Sinn für Befehlsgewalt verfügen. Wie

man über solche Eigenschaften und die mehr oder weniger große Sympathie, die sie einflößen, nun auch denken mag, nicht weniger richtig bleibt doch, daß, wenn sie direkt oder indirekt eine genetische Grundlage haben, die Polygamie ihr dauerhaftes Fortbestehen begünstigen wird. Und die Untersuchungen über analoge Populationen haben tatsächlich gezeigt, daß ein polygamer Mann mehr Kinder hat als andere, ein Faktum, das seinen Söhnen ermöglicht, über mehr Schwestern oder Halbschwestern zu verfügen, die sie mit anderen Stämmen austauschen können, um Ehefrauen zu erhalten, und zwar so, daß man sagen konnte, die Polygynie erzeuge die Polygynie. Eben dadurch werden manche Formen natürlicher Selektion ermutigt und gestärkt.

Wenn man wiederum die von Kolonisatoren oder Eroberern eingeschleppten Infektionskrankheiten außer acht läßt, von denen man weiß, welch schreckliche Verheerungen sie angerichtet haben, indem sie manchmal ganze Populationen im Zeitraum von einigen Tagen oder Wochen dahinrafften, scheinen die sogenannten primitiven Völker sich hinsichtlich ihrer eigenen endemischen Krankheiten einer bemerkenswerten Immunität zu erfreuen. Dieses Phänomen wird gewöhnlich mit der sehr großen Vertrautheit des Kleinkindes mit dem Körper der Mutter und dem umgebenden Milieu erklärt. Diese frühe Berührung mit allen Arten von Krankheitskeimen ermögliche mithin einen leichteren Übergang von der – während der Schwangerschaft von der Mutter erworbenen – passiven Immunität zur aktiven, das heißt vom je einzelnen Individuum nach der Geburt entwickelten Immunität.

Bisher habe ich lediglich die Faktoren des inneren Gleichgewichts ins Auge gefaßt, die Faktoren des zugleich demographischen und soziologischen Bereichs. Ihnen muß man jedoch jene weitläufigen Systeme von Riten und Glaubensinhalten hinzufügen, die uns gleichsam lächerlich anmuten mögen, die jedoch auf die Bewahrung des Gleichgewichts zwischen der menschlichen Gruppe und ihrer natürlichen Umwelt hinauslaufen. Daß eine Pflanze für ein respektheischendes Wesen gehalten wird, das man nicht ohne begründetes Motiv abpflückt und nicht ohne zuvor seinen Geist durch Opfergaben beschwichtigt zu haben; daß die
34 Tiere, die man zur eigenen Ernährung jagt, / je nach ihrer Gattung unter den Schutz ebensovieler übernatürlicher Geister gestellt

werden, die die des Mißbrauchs schuldigen Jäger – schuldig aufgrund von exzessiver Bejagung oder weil sie Weibchen und Jungtiere nicht verschont haben – strafen; daß schließlich die Vorstellung herrscht, daß die Menschen, die Tiere und die Pflanzen über ein gemeinsames Lebenskapital verfügen, dergestalt, daß jeder auf Kosten einer anderen Gattung begangene Mißbrauch sich in der Philosophie der Eingeborenen zwangsläufig in einer Minderung der Lebenserwartung der Menschen selbst widerspiegelt – alles das sind vielleicht naive, aber um wieviel schlagendere Zeugnisse eines vernünftig angelegten Humanismus, der nicht aus und mit sich selbst einsetzt, sondern dem Menschen einen angemessenen Platz in der Natur einräumt, anstatt ihn zum Herrn und Plagegeist aufzuwerfen, der nicht einmal Rücksicht auf die offenkundigsten Bedürfnisse und Interessen derer nimmt, die nach ihm kommen.

Unser Wissen mußte sich entwickeln und wir mußten uns neuer Probleme bewußt werden, um Lebensweisen, Bräuchen und Glaubensinhalten einen objektiven Wert und eine moralische Bedeutung zuzuerkennen, denen von unserer Seite bisher nur Spott oder, besser gesagt, herablassende Neugier zuteilgeworden war. Mit dem Auftritt der Populationsgenetik hat sich jedoch eine neue Kehrtwendung auf der anthropologischen Szene vollzogen, deren theoretische Implikationen vielleicht noch bedeutungsvoller sind. Alle Fakten, auf die ich mich soeben berufen habe, erwachsen aus der Kultur; sie betreffen die Art und Weise, wie bestimmte menschliche Gruppen sich teilen und wieder zusammenschließen, die Modalitäten, die Brauch und Herkommen den Individuen beider Geschlechter für die Paarung und Fortpflanzung auferlegen, die vorgeschriebene Weise, Kinder zu verweigern oder sie auf die Welt zu bringen und aufzuziehen, das Recht, die Magie, die Religion und die Kosmologie. Nun haben wir jedoch gesehen, daß diese Faktoren auf diese oder jene – direkte oder indirekte – Weise die natürliche Selektion formen und ihre Richtung lenken. Folglich finden sich die Gegebenheiten des Problems bezüglich der Beziehungen zwischen den Begriffen von Rasse und Kultur auf den Kopf gestellt. Im Laufe des gesamten 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat man sich gefragt, ob und auf welche Weise die

Rasse die Kultur beeinflusse. Nachdem wir festgestellt haben, daß das auf diese Weise aufgeworfene Problem unlösbar ist, werden wir jetzt gewahr, daß die / Dinge in anderer Richtung verlaufen: es sind die Kulturformen, die die Menschen sich hier und da zu eigen machen, und ihre Lebensweisen, wie sie in der Vergangenheit vorgeherrscht haben oder noch in der Gegenwart vorherrschen, die in einem sehr weitgehenden Maße den Rhythmus ihrer biologischen Evolution und ihre Richtung beherrschen. Weit davon entfernt, uns fragen zu müssen, ob die Kultur eine Funktion der Rasse ist oder nicht, entdecken wir, daß die Rasse – oder das, was man gemeinhin unter diesem Begriff versteht – eine Funktion der Kultur unter anderen ist.

Wie könnte es denn auch anders sein? Es ist die Kultur einer Gruppe, die die geographischen Grenzen festlegt, die sie sich zuweist oder zu erdulden hat, es sind die Beziehungen von Freundschaft oder Feindseligkeit, die sie mit den Nachbarvölkern unterhält, und als Folge davon die relative Bedeutung des genetischen Merkmalsaustausches, der sich, dank erlaubter, geförderter oder verbotener Einheiraten, zwischen ihnen vollzieht. Selbst in unseren Gesellschaften wissen wir, daß die Ehen sich nicht gänzlich dem Zufall verdanken: bewußte oder unbewußte Faktoren wie die Entfernung zwischen den Wohnsitzen der künftigen Vermählten, ihr ethnisches Herkommen, ihre Religion, ihr Bildungsniveau können eine bestimmende Rolle spielen. Wenn es erlaubt ist, von Bräuchen und Gewohnheiten aus zu extrapolieren, die sich bis in die jüngste Vergangenheit bei den schriftlosen Völkern in äußerster Allgemeingültigkeit darboten und die man aus diesem Grunde für in die *très longue durée*⁵ eingebettet halten darf, wird man einräumen, daß unsere Vorfahren von den ersten Anfängen des Le-

5 Der Begriff der *très longue durée* stammt aus der frz. Historikerschule im Umkreis der 1929 gegründeten Zeitschrift *Annales* (u. a. mit Fernand BRAUDEL, Lucien FEBVRE, Marc BLOCH und am Rande auch Philippe ARIÈS). Die Geschichte »sehr langer Zeitabläufe« tritt hier in einen polemischen Gegensatz zur *histoire événementielle* (Ereignisgeschichte), die die Gruppe programmatisch abgelehnt hat. Vgl. etwa F. BRAUDELs Auseinandersetzung mit LÉVI-STRAUSS in »Histoire et sciences sociales. La longue durée«, *AESC*, 13, 1958: 725–753 (dt. in

bens-in-Gemeinschaft an sehr strenge Heiratsregeln gekannt und angewendet haben müssen. So etwa diejenigen, die die – von zwei Brüdern oder zwei Schwestern abstammenden – sogenannten Parallelvettern wirklichen Brüdern oder Schwestern gleichstellten, die als Ehepartner also durch das Inzestverbot ausgeschlossen sind, während die – jeweils von einem Bruder und einer Schwester abstammenden – sogenannten Kreuzvettern bzw. -kusinen im Gegenteil erlaubte, wenn nicht gar obligatorische Ehepartner sind; im Gegensatz zu anderen Gesellschaften, wo jede verwandtschaftliche Bindung, wie entfernt sie auch sein mag, ein Ehehindernis darstellt. Oder gar die Regel, die noch subtiler ist als die vorhergehenden und bei Kreuzverwandten die Kusinen in zwei Kategorien aufteilt, die Tochter der Schwester des Vaters einerseits und die Tochter des Bruders der Mutter andererseits, wobei die eine als Ehepartnerin erlaubt, die andere absolut verboten ist, ohne daß das jedoch immer und überall gleich wäre – wie sollten solche/ über Generationen hin angewendeten Regeln nicht in ³⁶ differentieller Weise auf die Weitergabe des genetischen Erbteils einwirken?

Und das ist nicht alles; denn die von jeder Gesellschaft praktizierten Hygieneregeln und die Bedeutung und Wirksamkeit der auf die jeweilige Mangel- oder Krankheitsart verwendeten Pflege- und Heilbemühungen erlauben oder vereiteln in verschiedenen Graden das Überleben bestimmter Individuen und die Ausbreitung eines genetischen Materials, das sonst früher verschwunden wäre. Das gleiche gilt für die kulturellen Einstellungen zu bestimmten erblichen Anomalien und, wie wir bereits gesehen haben, für Praktiken wie die Kindstötung, die unter bestimmten Umständen beide Geschlechter unterschiedslos – sogenannte anormale Geburten, Zwillinge usw. – oder ganz besonders die Mädchen betrifft. Schließlich sind auch das jeweilige Alter der Ehepartner und die je nach Lebensstandard und gesellschaftlichen Funktionen differierende Fruchtbarkeit und Gebärfähigkeit, wenigstens teilweise, direkt

Cl. HONEGGER, *Schrift und Materie der Geschichte*, Frankfurt/M., 1977: 47–85 [Anm. des Herausgebers]).

oder indirekt Regeln unterworfen, deren Ursprünge letztlich nicht biologischer, sondern gesellschaftlicher Natur sind.

Diese Umkehrung des Problems der Beziehungen zwischen Rasse und Kultur, deren Zeuge man seit einigen Jahren wird, hat eine besonders treffende Illustration im Falle der Drepanozytose oder Sichelzellenanämie gefunden: einer angeborenen Anomalie der roten Blutkörperchen, die häufig verhängnisvoll ist, wenn sie gleichzeitig von beiden Elternteilen ererbt ist, von der man aber, wenn auch erst seit etwa zwanzig Jahren weiß, daß sie, von nur einem Elternteil ererbt, dem Betroffenen einen relativen Schutz vor Malaria bietet. Es handelt sich also um eines jener Merkmale, die man zunächst für bar jeder adaptiven Bedeutung gehalten hatte, für eine Art biologisches Fossil, das gemäß seinen Häufigkeitsgradienten die archaischen Verbindungen nachzuvollziehen erlaubte, die zwischen Populationen existiert hätten. Diese Hoffnungen, endlich ein statisches Kriterium der rassischen Identifikation in die Hände bekommen zu haben, scheiterten mit der Entdeckung, daß in bezug auf das Gen der Sichelzellenanämie heterozygote Individuen über einen biologischen Vorteil verfügen und sich also mit höherer Fortpflanzungsrate vermehren konnten als die in bezug auf dasselbe Gen biologisch homozygoten einerseits und die nicht-betroffenen Individuen andererseits, die in Gefahr waren, aufgrund ihrer größeren Anfälligkeit für eine bestimmte Form von Malaria jung zu sterben.

- 37 Es war F. B. Livingstone, dem es gelang, in einem / denkwürdigen Aufsatz⁶ die theoretischen – man möchte beinahe sagen: philosophischen – Implikationen dieser Entdeckung der Genetiker herauszuarbeiten. Eine vergleichende Studie der Malaria-Rate und der Verbreitung und Verteilung des Gens der Sichelzellenanämie und der Sprachen und Kulturen, immer bezogen auf Westafrika, ermöglicht es dem Autor, zum ersten Mal einen kohärenten Gesamtkomplex von biologischen, archäologischen, linguistischen und ethnographischen Gegebenheiten auszugrenzen und zu erfassen. So legt er auf sehr überzeugende

6 F. B. LIVINGSTONE, »Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa«, *American Anthropologist*, Bd. 60, Nr. 3, 1958.

Weise dar, daß das Auftauchen der Malaria und die nachfolgende Verbreitung der Sichelzellenanämie durch die Einführung des Ackerbaus bedingt sein mußten: bei gleichzeitiger Zurückdrängung oder Zerstörung der Fauna haben die intensiven Neulanderschließungen die Bildung sumpfiger Böden und stehender Wasserlachen hervorgerufen, die die Fortpflanzung ansteckungsübertragender Mückenarten begünstigte; sie haben diese Insekten gezwungen, sich an den Menschen anzupassen, der zum verbreitetsten Säugetier geworden war, von dem sie sich parasitisch ernähren konnten. Auch unter Berücksichtigung anderer Faktoren legen die bei verschiedenen Völkern variablen Verbreitungsraten der Sichelzellenanämie plausible Hypothesen in bezug auf die Epoche nahe, in der sie sich in den Gegenden, die sie heute bewohnen, niederließen, ebenso in bezug auf die Wanderungen der Stämme und die jeweiligen Zeitpunkte, zu denen sie sich ihre Ackerbau-Techniken zu eigen machten.

Gleichzeitig stellt man somit fest, daß eine genetische Unregelmäßigkeit sich nicht als Zeugnis für eine sehr entlegene Vergangenheit benutzen läßt (weil sie sich ja wenigstens teilweise mit direkter Rücksicht auf den Schutz gegen die biologischen Konsequenzen kultureller Wandlungen verbreitet hat), daß sie umgekehrt aber viel Licht auf eine näherliegende Vergangenheit wirft, nämlich die Einführung des Ackerbaus in Afrika, die nicht mehr als einige Jahrtausende zurückreichen kann. Was man auf der einen Seite einbüßt, gewinnt man also auf der anderen. Man verzichtet darauf, die handgreiflichen Unterschiede, die man zwischen den Kulturen auszumachen glaubte, als man sie mit einem zu großen Maßstab ins Auge faßte, durch Rassenmerkmale zu erklären; aber eben diese Rassenmerkmale – die man nicht mehr für solche halten kann, wenn man einen feineren Beobachtungsmaßstab anlegt – liefern, kombiniert mit kulturellen Phänomenen, denen sie weniger als Ursachen zugrundeliegen, als daß sie daraus als Resultate erwachsen, sehr wertvolle Informationen über die / relativ neuen Perioden, die, ³⁸ im Gegensatz zur anderen Geschichte, durch die Befunde der Archäologie, der Linguistik und Ethnographie erhärtet werden können. Unter der Bedingung des Übergangs vom Aspekt der »kulturellen Makro-Evolution« zu dem der »genetischen Mi-

kro-Evolution« wird auch wieder eine Zusammenarbeit der Zweige von Rassen- und Kulturforschung möglich.

Tatsächlich erlauben diese neuen Perspektiven, die beiden Forschungszweige in ihren wechselseitigen Beziehungen zu definieren. Sie sind zum Teil analog und zum Teil komplementär. Zunächst analog, denn die Kulturen sind in mehrfacher Hinsicht jenen unregelmäßigen Mischungsverhältnissen genetischer Merkmale vergleichbar, die man gemeinhin mit dem Namen Rasse belegt. Eine Kultur besteht aus einer Vielzahl von Merkmalen, von denen sie manche, übrigens in unterschiedlichen Graden, mit benachbarten oder entfernten Kulturen teilt, während andere sie auf mehr oder weniger ausgeprägte Weise von ihnen absondern. Diese Merkmale halten sich im Bereich eines Systems das Gleichgewicht, das in beiden Fällen lebensfähig sein muß, bei Strafe, sich von anderen Systemen allmählich aus dem Wege geräumt zu sehen, die besser in der Lage sind, sich zu entfalten oder fortzupflanzen. Für die Entwicklung von Unterschieden, damit die Grenzschnellen, die die Unterscheidung einer Kultur von den ihr benachbarten erlauben, hinreichend kenntlich sind, gelten *grosso modo* die gleichen Bedingungen wie die, die die biologische Differenzierung zwischen den Populationen fördern: relative Isolierung im Laufe eines längeren Zeitraums und begrenzte Austauschmöglichkeiten auf kulturellem wie genetischem Gebiet. Bei näherem Hinschauen sind die kulturellen Schranken von der gleichen Art wie die biologischen; sie präfigurieren sie auf um so wahrscheinlichere Weise, als alle Kulturen dem Körper ihren Stempel aufdrücken: durch Kleidungs-, Haartracht- und Schmuckstile, durch körperliche Verstümmelungen und gestische Verhaltensweisen bezeichnen sie Unterschiede ähnlich denen, wie sie zwischen den Rassen vorkommen können; indem sie bestimmte körperliche Typen anderen vorziehen, stabilisieren sie sie und verbreiten sie eventuell sogar.

Es ist jetzt bald zwanzig Jahre her, daß ich mich in einer im Auftrag der UNESCO⁷ geschriebenen Broschüre auf den Be-

7 C. LÉVI-STRAUSS, *Race and History*, Paris, UNESCO, 1952. Wiederveröffentlicht in *Anthropologie structurale deux*, Paris: Plon, 1973, Kap. XVIII (dt. *Strukturelle Anthropologie*, II, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975).

griff der Koalition berufen habe, um zu erklären, daß isolierte Kulturen sich keinerlei Hoffnung machen konnten, von und aus sich selbst heraus die Bedingungen einer wirklich kumulativen Geschichte / hervorzubringen. Dazu muß, sagte ich, der Fall ³⁹ eintreten, daß unterschiedliche Kulturen willentlich oder unwillentlich ihre jeweiligen Errungenschaften kombinieren und sich so eine größere Chance einräumen, im großen Spiel der Geschichte jene langen Zeiträume zu verwirklichen, die ihr den Fortschritt erlauben. Die Genetiker legen gegenwärtig fast gleichlautende Einsichten in die biologische Evolution nahe, wenn sie zeigen, daß ein Genom in Wirklichkeit ein System bildet, in dem bestimmte Gene die Rolle eines Regulativs spielen und andere eine konzertierte Aktion in bezug auf ein einziges Merkmal ausführen, oder in dem umgekehrt mehrere Merkmale sich in Abhängigkeit von ein und demselben Gen befinden. Was für die Ebene des individuellen Genoms Gültigkeit hat, hat es auch auf der einer Population, die immer so beschaffen sein muß – und zwar aufgrund der Kombination mehrerer genetischer Erbmassen in ihrem Bereich, in denen man vor kurzem noch einen rassischen Typus erkannt hätte –, daß sich ein optimales Gleichgewicht einstellt und ihre Überlebenschancen erhöht. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß die genetische Neukombination in der Geschichte der Populationen eine ähnliche Rolle wie die spielt, die der kulturellen Neukombination bei der Evolution der Lebensformen, der Techniken, der Wissensbestände und Glaubensinhalte zufällt, durch deren Verteilung sich die Gesellschaften unterscheiden.

Zweifellos lassen sich diese Analogien nur unter Vorbehalt aussprechen. Einerseits entwickeln sich nämlich die kulturellen Erbmassen sehr viel rascher als die genetischen: eine Welt trennt die Kultur, wie sie unsere Großeltern gekannt haben, von der unseren, und gleichwohl setzen wir ihr Erbteil fort. Andererseits übertrifft die Zahl der Kulturen, die existieren oder noch vor mehreren Jahrhunderten auf der Erdoberfläche existierten, über alle Maßen die der Rassen, wie sie die gewissenhaftesten Beobachter zu inventarisieren sich schmeicheln konnten: mehrere tausend gegen einige Dutzend. Es sind diese enormen Abstände zwischen den jeweiligen Größenordnungen, die ein entscheidendes Argument gegen die Theoretiker liefern, die behaupten,

der Verlauf der Geschichte werde in letzter Instanz vom Erbmaterial bestimmt; denn die Geschichte wandelt sich sehr viel schneller und auf unendlich viel verschiedenartigeren Gleisen als dieses Erbmaterial. Was beim Menschen durch Heredität festgelegt ist, ist die allgemeine Anlage zum Erwerb einer beliebigen Kultur, aber die Kultur, die die seine werden wird, hängt von Zufällen seiner Geburt und der Gesellschaft ab, die ihm seine Erziehung vermittelt. Individuen, die von ihrem genetischen Erbteil / dazu prädestiniert sind, nur eine besondere Kultur zu erwerben, hätten also ungewöhnlich benachteiligte Nachkommen, weil die kulturellen Variationen, denen sie ausgesetzt wären, schneller einträten, als ihr genetisches Erbteil sich im Verhältnis zu den Anforderungen jener neuen Situationen selbst entwickeln und diversifizieren könnte.

Denn man darf sich nicht darauf versteifen: Wenn die Selektion es den lebenden Gattungen auch erlaubt, sich an eine natürliche Umwelt anzupassen oder ihren Transformationen besser Widerstand zu leisten – wo es sich um den Menschen handelt, hört diese Umwelt auf, in erster Linie natürlich zu sein. Sie bezieht ihre Unterscheidungsmerkmale aus technischen, ökonomischen, sozialen und geistigen Bedingungen, die durch Einwirkung der Kultur für jede menschliche Gruppe eine besondere Lebenswelt schaffen. Folglich kann man noch einen Schritt weiter gehen und sich klar machen, daß die Beziehungen zwischen organischer und kultureller Evolution nicht einfach Beziehungen von Analogie, sondern auch von Komplementarität sind. Ich habe gesagt und gezeigt, daß kulturelle Züge, die nicht genetisch festgelegt sind, die organische Evolution in Mitleidenschaft ziehen können. Sie werden sie aber in Richtungen in Mitleidenschaft ziehen, die ihrerseits Rückwirkungen hervorrufen. Nicht alle Kulturen fordern von ihren Mitgliedern die genau gleichen Fähigkeiten, und wenn manche, wie das wahrscheinlich ist, eine genetische Grundlage haben, so sehen sich die Individuen, bei denen sie im höchsten Maße ausgeprägt sind, im Vorteil. Wenn ihre Zahl aus diesem Grunde ansteigt, werden sie nicht verfehlen, die Kultur selbst durch ein Handeln zu beeinflussen, das sie noch stärker in dieselbe Richtung oder in neue, aber indirekt mit ihr verbundene Richtungen lenkt.

In den Anfängen der Menschheit hat die biologische Evolution wahrscheinlich präkulturelle Züge wie aufrecht-stehende Haltung, manuelle Geschicklichkeit, Sozialität, symbolisches Denken und Vokalisierungs- und Kommunikationsfähigkeit selektiert. Umgekehrt und seit Bestehen der Kultur ist sie es, die diese Merkmale konsolidiert und verbreitet; wenn die Kulturen sich spezialisieren, konsolidieren und fördern sie andere Merkmale und Eigenschaften wie die Widerstandsfähigkeit gegen Kälte und Hitze bei Gesellschaften, die sich wohl oder übel an extreme klimatische Bedingungen anpassen mußten, die aggressiven oder kontemplativen Dispositionen, die technische Erfindungsgabe usw. In der Form, wie wir sie auf der Ebene der Kultur erfassen, kann keines dieser Merkmale und Eigenschaften eindeutig mit einer genetischen Basis in Zusammenhang gebracht werden, aber man kann auch nicht ausschließen, daß sie manchmal teilweise und aufgrund / der ⁴¹ Fernwirkung von Zwischengliedern doch darauf zurückzuführen sind. In diesem Falle wäre es richtig zu sagen, daß jede Kultur genetische Anlagen selektiert, die auf dem Wege der Rückwirkung Einfluß auf die Kultur ausüben, die anfangs zu ihrer Verstärkung beigetragen hatte.

Wenn die somatische Anthropologie die ersten Anfänge der Menschheit in eine immer weiter entfernte Vergangenheit zurückverfolgt, die man gegenwärtig nach Jahrmillionen zählt, entzieht sie damit den rassistischen Spekulationen eine ihrer Hauptgrundlagen, weil der Bereich des Unerkannten und Unerforschlichen ja sehr viel schneller anwächst als die Zahl der Grenzpfähle, die zur Markierung der von unseren fernen Vorfahren im Zuge ihrer Evolution zurückgelegten Wegstrecken verfügbar sind.

Diesen Spekulationen aber haben die Genetiker noch entscheidendere Schläge versetzt, als sie den Begriff des Typus durch den der Population und den der Rasse durch den des Genbestandes ersetzt und gezeigt haben, daß ein Abgrund die hereditären Unterschiede trennt, und zwar je nachdem, ob man sie der Wirkungsweise eines einzigen Gens – und dann wären sie vom rassistischen Standpunkt wenig signifikant, weil wahrscheinlich mit einer adaptiven Bedeutung ausgestattet – oder der

kombinierten Wirkungsweise mehrerer zuschreibt, was sie praktisch unbestimmbar macht.

Wenn die alten Dämonen der rassistischen Ideologie aber einmal ausgetrieben sind oder wenigstens bewiesen worden ist, daß sie keinen Anspruch auf irgendeine wissenschaftliche Grundlage geltend machen konnte, öffnet sich der Weg zur Zusammenarbeit zwischen Genetikern und Ethnologen, die dann gemeinsam untersuchen können, wie und auf welche Weise sich die Verteilungsbereiche biologischer und kultureller Phänomene wechselseitig erhellen und uns über eine Vergangenheit aufklären, die, ohne Anspruch auf Einblick in die Ursprünge von Rassenunterschieden, deren Spuren definitiv unzugänglich bleiben, auf dem Wege über die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft werden kann und deren Umrisse einzukreisen erlaubt. Was man vordem das Rassenproblem nannte, entzieht sich dem Bereich der spekulativen Philosophie und der moralischen Lehrpredigten, mit denen man sich nur allzu oft zufriedengab. Es entzieht sich sogar dem der ersten Annäherungen, aufgrund deren die Ethnologen sich bemüht hatten, es wieder auf festen Boden zurückzuholen, um vorläufige, von der praktischen Kenntnis der verschiedenen / Rassen und den Beobachtungsbefunden beeinflusste Antworten darauf zu geben. Mit einem Wort, das Problem hört auf, in den Zuständigkeitsbereich der alten somatischen Anthropologie und nicht minder den der allgemeinen Ethnologie zu fallen. Es wird zu einer Sache für Spezialisten, die sich, in begrenzten Zusammenhängen, Fragen technischer Art stellen, die zur Festschreibung unterschiedlicher Ränge der Völker in einer Hierarchie ungeeignet sind.

Erst seit einem Jahrzehnt beginnen wir zu verstehen, daß wir das Problem der Beziehungen zwischen organischer und kultureller Evolution in Begriffen diskutiert haben, die Auguste Comte metaphysisch genannt hätte. Die Evolution des Menschen ist kein Nebenprodukt der biologischen Evolution, aber auch nicht vollständig von ihr unterschieden. Die Synthese dieser beiden traditionellen Einstellungen ist heute möglich, und zwar unter der Bedingung, daß die Biologen und Ethnologen, ohne sich mit Antworten *a priori* und dogmatischen Lösungen zufriedenzugeben, sich der Hilfeleistungen, die sie sich

gegenseitig bieten können, und ihrer jeweiligen Grenzen bewußt werden.

Diese Unangemessenheit der traditionellen Antworten erklärt vielleicht auch, warum der ideologische Kampf gegen den Rassismus sich auf dem Felde der Praxis als so wenig wirksam erwiesen hat. Es gibt keinerlei Hinweis darauf, daß die Rassenururteile schwinden, und alles drängt zu der Annahme, daß sie nach kurzen lokalen Flauten andernorts mit verschärfter Intensität erneut aufbrechen. Daher das in der UNESCO verspürte Bedürfnis, in periodischen Abständen eine Auseinandersetzung wiederaufzunehmen, deren Ausgang zumindest unsicher erscheint. Sind wir aber derart sicher, daß die von der Intoleranz eingeschlagene rassistische Spielart in erster Linie aus falschen Vorstellungen resultiert, die die oder jene Population über die Abhängigkeit der kulturellen Evolution von der organischen hegt? Liefern diese Vorstellungen nicht einfach eine ideologische Verschalung für viel realere Gegensätze, die auf Unterwerfungsbestrebungen und Machtbeziehungen gegründet sind? Das war in der Vergangenheit sicherlich der Fall; aber selbst wenn man voraussetzt, daß diese Machtbeziehungen sich abschwächen: dienten die Rassenunterschiede nicht auch weiterhin als Vorwand für die wachsende Schwierigkeit des Zusammenlebens, wie sie unbewußt von einer Menschheit empfunden wird, die der Bevölkerungsexplosion zum Opfer fällt und – wie jene Mehlwürmer, die sich aus der Ferne durch Toxine vergiften, die sie absondern, noch bevor ihre Verbreitungsdichte die Nahrungsmittelressourcen übersteigt, über / die sie in dem sie beherber-⁴³ genden Mehlsack verfügen – sich zum Selbsthaß anschickt, weil eine heimliche Vorahnung sie warnt, daß sie zu zahlreich wird, als daß jedes ihrer Mitglieder in den freien Genuß jener lebenswichtigen Güter wie räumliche Bewegungsfreiheit, sauberes Wasser und nichtverschmutzte Luft kommen könnte? Die Rassenururteile haben ihre größte Intensität im Hinblick auf menschliche Gruppen erreicht, die von anderen auf ein zu beschränktes Territorium, auf einen zu dürftigen Anteil an natürlichen Gütern eingeeengt wurden, als daß davon nicht auch ihre Würde betroffen wäre, in ihren eigenen Augen wie in denen ihrer mächtigen Nachbarn. Hat aber die moderne Menschheit in ihrer Gesamtheit nicht die Neigung, sich selbst zu enteignen,

und stellt sie auf einem zu klein gewordenen Planeten nicht zu ihrem eigenen Schaden eine Situation ähnlich der wieder her, die manche ihrer Repräsentanten über die unglückseligen amerikanischen oder ozeanischen Stämme verhängten? Wie stünde es schließlich um den ideologischen Kampf gegen die Rassenvorurteile, wenn sich bewahrheitete, daß es, wie das bestimmte von Psychologen angestellte Experimente nahelegen, immer und überall genügt, Subjekte beliebiger Herkunft auf Gruppen zu verteilen und diese Gruppen in eine Wettbewerbssituation zu verstricken, damit sich bei jedem Gruppenmitglied ein Gefühl der Einseitigkeit und Ungerechtigkeit gegenüber seinen Rivalen entwickelt? Gemeinschaften von Minderheiten, wie man sie an verschiedenen Stellen der Erde auftauchen sieht – so die Hippies –, unterscheiden sich von der Mehrheit der Population nicht durch ihre Rasse, sondern einfach nur durch ihre Lebensweise, Moral, Haartracht und Kleidung; die Gefühle von Abscheu, manchmal sogar von Feindseligkeit, die sie der Mehrheit einflößen – sind sie substantiell anders als Regungen von Rassenhaß, und brächten wir den Leuten einen wirklichen Fortschritt, wenn wir uns damit begnügten, die besonderen Vorurteile zu zerstreuen, auf denen diese Haßregungen im strengen Sinne angeblich allein beruhen? Bei allen diesen Hypothesen erwiese sich der Beitrag, den der Ethnologe zur Lösung des Rassenproblems leisten kann, als trügerisch, und es ist durchaus nicht sicher, daß die Lösung, die man Psychologen oder Erziehern entlockt, sich als ergiebiger herausstellt, so unbezweifelbar ist es nämlich, daß, wie das Beispiel der sogenannten primitiven Völker lehrt, die wechselseitige Toleranz zwei Bedingungen als verwirklicht voraussetzt, die kennenzulernen die modernen Gesellschaften weiter entfernt sind denn je: relative Gleichheit einerseits und hinreichende physische Distanz andererseits. /

Heute gehen die Genetiker ängstlich mit sich über die Gefahren zu Rate, die die gegenwärtigen demographischen Bedingungen für jene positive Rückwirkung der organischen auf die kulturelle Evolution heraufbeschwört, für die ich Beispiele gegeben habe und die es der Menschheit ermöglicht hat, sich den ersten Rang unter allen Lebewesen zu sichern. Die Populationen wachsen, nehmen jedoch an Zahl ab. Dennoch vermehren die Entwick-

lung gegenseitiger Hilfeleistung im Bereich jeder Population, die Verlängerung des menschlichen Lebens, die Fortschritte der Medizin und die jedem Gruppenmitglied anheimgestellte immer weiter wachsende Möglichkeit, sich nach eigenem Belieben fortzupflanzen, die Zahl neuer Mutationen und bieten ihnen die Mittel zu dauerhafter Bestandssicherung, während die Aufhebung der Schranken zwischen kleinen Gruppen gleichzeitig die Möglichkeit evolutiver Experimente ausschließt, die geeignet wären, der Gattung die Chance von Neuansätzen zu eröffnen.

Das bedeutet zwar nicht, daß die Menschheit sich zu entwickeln aufhört oder aufhören wird; daß sie das auf kulturellem Gebiet tut, ist offenkundig, und selbst in Ermangelung direkter Beweise, die bestätigen, daß die biologische Evolution – die nur auf lange Sicht hin nachweisbar ist – weiterwirkt, gewährleisten die engen Beziehungen, die sie beim Menschen zur kulturellen Evolution unterhält, daß, wenn diese kulturelle präsent ist, auch die andere sich zwangsläufig fortsetzen muß. Aber die natürliche Selektion kann nicht einzig und allein nach dem größtmöglichen Vorteil beurteilt werden, den sie einer Gattung für deren Fortpflanzung bietet; denn wenn diese Vermehrung ein unerlässliches Gleichgewicht mit dem zerstört, was wir heute ein Ökosystem nennen und was immer in seiner Totalität ins Auge gefaßt werden muß, kann sich das demographische Wachstum für eine besondere Gattung, die darin den Beweis für ihren Erfolg sah, als verhängnisvoll erweisen. Selbst wenn man voraussetzt, daß die Menschheit sich der sie bedrohenden Gefahren bewußt wird, daß es ihr gelingt, sie zu meistern, und sie sich zur Herrin über ihre biologische Zukunft macht, so sieht man doch nicht, wie die systematische Praxis der Eugenik dem sie auszehrenden Dilemma zu entinnen vermöchte: sei es, daß man sich täuscht und etwas ganz anderes zustandebringt, als man sich vorgenommen hat, sei es, daß man Erfolg hat und die Produkte, die ihren Erzeugern dann ja überlegen wären, unausweichlich zu erkennen geben, daß diese Erzeuger / etwas anderes hätten machen⁴⁵ müssen, als sie gemacht haben, das heißt sie.

Die vorhergehenden Überlegungen steuern also ergänzende Gründe zu den Zweifeln bei, die der Ethnologe hinsichtlich seiner Eignung empfinden mag, aus sich selbst heraus und allein mit den Hilfsmitteln seiner Disziplin die Probleme zu lösen, wie

sie der Kampf gegen die Rassenvorurteile aufwirft. Seit etwa fünfzehn Jahren wird er sich überdies deutlicher bewußt, daß diese Probleme auf menschlicher Ebene ein sehr viel umfassenderes Problem widerspiegeln, dessen Lösung noch dringlicher ist: das der Beziehungen zwischen dem Menschen und den anderen Lebewesen; wird er sich bewußt, daß es nichts nützte, es auf vordergründiger Ebene lösen zu wollen, wenn man es nicht auch auf der anderen in Angriff nimmt, so unbezweifelbar ist es nämlich, daß der Respekt, den wir uns beim Menschen seinen Artgenossen gegenüber wünschen, nur ein Sonderfall des Respekts ist, den er angesichts aller Formen von Leben empfinden sollte. Der aus der Antike und der Renaissance ererbte westliche Humanismus, der den Menschen vom Rest der Schöpfung isoliert und die Grenzen, die ihn davon trennen, allzu schroff definiert, hat ihn eines Schutzwalls beraubt und, wie die Erfahrung des vergangenen und des gegenwärtigen Jahrhunderts beweist, ihn ohne hinreichendes Geleit Angriffen ausgesetzt, die innerhalb des Bollwerks selbst vorgetragen wurden. Er hat zugelassen, daß räumlich immer nähere Gruppen der Menschheit jenseits willkürlich gezogener Grenzen verwiesen werden, einer Menschheit, der man die gleiche Würde um so leichter bestreiten konnte wie dem Rest, als man vergessen hatte, daß, wenn der Mensch achtenswert ist, er das zunächst eher als Lebewesen ist denn als Herr und Meister der Schöpfung: die entscheidende Erkenntnis, die ihn gezwungen hätte, Respekt gegenüber allen Lebewesen an den Tag zu legen. In dieser Hinsicht bleibt der buddhistische Ferne Osten der Siegelbewahrer von Lehren, von denen man sich wünschte, daß die gesamte Menschheit sich davon beeinflussen zu lassen fortführe oder lernte.

Einen letzten Grund gibt es schließlich dafür, daß der Ethnologe zögert, zwar nicht Rassenvorurteile zu bekämpfen – denn seine Wissenschaft hat zu diesem Kampf bereits nachhaltig beigetragen und fährt fort und wird fortfahren, das zu tun –, aber zu glauben, wie man ihn nur zu oft auffordert, daß die Verbreitung von Wissen und die Entwicklung der Kommunikation zwischen den Menschen eines Tages Erfolg haben werden und sie in ungetrübter Harmonie, in der Anerkennung und Achtung ihrer Verschiedenheit leben lassen. Im Verlauf dieser

46 meiner Ausführungen habe ich mehrfach hervorgehoben /, daß

die fortschreitende Verschmelzung von Populationen, die bisher durch geographische Distanz wie durch sprachliche und kulturelle Schranken getrennt waren, das Ende einer Welt bezeichnete, die für Hunderttausende von Jahren die von Menschen war, die in kleinen, dauerhaft voneinander getrennten Gruppen lebten, die sich jeweils auf verschiedene Arten entwickelten, auf biologischem wie auf kulturellem Gebiet. Die Umwälzungen, wie sie durch die in Expansion begriffene Industriekultur ausgelöst wurden, und die erhöhte Geschwindigkeit der Transport- und Kommunikationsmittel haben diese Schranken beiseite geräumt. Gleichzeitig damit sind die Möglichkeiten verschwunden, die sie zur Erarbeitung und Erprobung neuer genetischer Kombinationen und kultureller Experimente boten. Man kann jedoch nicht darüber hinwegsehen, daß der Kampf gegen alle Formen von Diskriminierung, trotz seiner dringenden praktischen Notwendigkeit und der hohen moralischen Ziele, die er sich zuschreibt, an derselben Bewegung teilhat, die die Menschheit einer Weltkultur entgegentreibt, die jene alten Partikularismen zerstört, denen die Ehre gebührt, die ästhetischen und spirituellen Werte geschaffen zu haben, die dem Leben seinen Wert verleihen und die wir behutsam in den Bibliotheken und Museen sammeln, weil wir uns immer weniger in der Lage fühlen, sie selbst hervorzubringen.

Zweifellos wiegen wir uns in dem Traum, daß eines Tages Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Menschen herrschen werden, ohne daß ihre Verschiedenheit gefährdet ist. Aber wenn die Menschheit sich nicht damit abfinden will, zum bloßen sterilen Verbraucher der Werte zu werden, die sie einzig in der Vergangenheit hat hervorbringen können, nur noch fähig, bastardhafte Werke, plumpen und läppischen Tand zutage zu fördern, wird sie wieder lernen müssen, daß jede wirkliche Schöpfung eine gewisse Taubheit gegenüber dem Reiz anderer Werte voraussetzt, die bis zu ihrer Ablehnung, ja sogar Negation gehen kann. Denn man kann sich nicht gleichzeitig im Genuß des Anderen verlieren, sich mit ihm identifizieren und sich doch in seiner Verschiedenheit erhalten. Wenn sie in vollem Maße gelungen ist, verurteilt die integrale Kommunikation mit dem Anderen auf mehr oder weniger kurze Sicht die Originalität seiner und meiner Schöpfung. Die großen schöpferischen Epo-

chen waren die, in denen die Kommunikation hinreichend dicht geworden war, daß entfernte Partner sich anregen konnten, ohne doch so häufig und rasch zu sein, daß die zwischen
47 Individuen wie / Gruppen unerläßlichen Hindernisse bis zu dem Grade schwanden, daß die allzu große Leichtigkeit, mit der sich ein Austausch vollziehen ließ, ihre Verschiedenheit einebnete und aufhob.

Die Menschheit sieht sich also einer doppelten Gefahr ausgesetzt, deren Bedrohlichkeit der Ethnologe und der Biologe in gleicher Weise ermessen können. Davon überzeugt, daß die kulturelle und die organische Evolution unzertrennlich sind, wissen sie, daß der Rückweg in die Vergangenheit zwar unmöglich ist, daß aber auch die Bahn, die die Menschen gegenwärtig eingeschlagen haben, derartige Spannungen mit sich bringt, daß die Regungen von Rassenhaß nur ein dürftiges Bild des Regimes verschärfter Intoleranz vermitteln, das sich morgen einzurichten droht, ohne daß ihm die ethnischen Unterschiede noch als Vorwand dienen müßten. Um diese Gefahren zu umgehen – die von heute und die noch schrecklicheren einer nahen Zukunft –, müssen wir zu der Überzeugung kommen, daß die Ursachen sehr viel tiefer liegen, als wenn sie einfach der Ignoranz und den Rassenvorurteilen zur Last gelegt werden: unsere Hoffnungen können wir nur auf einen Wandel des Verlaufs der Geschichte setzen, einen Wandel, der noch mühsamer herbeizuführen ist als ein Fortschritt im Bereich der Ideen.

ZWEITES KAPITEL *Der Ethnologe und das Wesen des Menschen*

Die Ethnologie – oder, wie man heute eher sagt, die Anthropologie – weist sich als Untersuchungsgegenstand den Menschen zu, unterscheidet sich von den anderen Humanwissenschaften aber dadurch, daß sie ihren Gegenstand in seinen unterschiedlichsten Äußerungsformen zu erfassen bestrebt ist. Deshalb bleibt der Begriff der *condition humaine*, des »Wesens des Menschen«, für sie von einer gewissen Mehrdeutigkeit geprägt: aufgrund seiner Allgemeinheit scheint der Ausdruck Unterschiede außer acht zu lassen oder wenigstens auf bloße Einheitlichkeit zu reduzieren, deren Herausarbeitung und Isolierung sich die Ethnologie zum entscheidenden Ziel macht, um Partikularismen hervorzuheben, allerdings nicht ohne ein implizites Kriterium zu postulieren – eben das Wesen des Menschen –, das allein es ihr ermöglicht, die äußeren Grenzen ihres Gegenstandes zu umschreiben.

Alle intellektuellen Traditionen, eingeschlossen die unsere, haben sich mit folgender Schwierigkeit konfrontiert gesehen. Die Völker, die die Ethnologen studieren, billigen die Würde eines menschlichen Wesens im eigentlichen Sinne allein ihren eigenen Mitgliedern zu und verweisen die anderen ins Tierreich. Man begegnet diesem Brauch nicht nur bei den sogenannten primitiven Völkern, sondern auch im antiken Griechenland und nicht minder im alten China und Japan, wo, mit einer merkwürdigen Annäherung, der man weiter nachgehen müßte, die Sprachen der als Barbaren eingestuften Völker gleichermaßen dem

Gezwitscher von Vögeln gleichgestellt wurden. Man darf in der Tat nicht vergessen, daß für den antiken Humanismus das Ziel der Kultur (deren erste und lange einzige Bedeutung sich ja auf die Bodenbearbeitung bezieht) in der Vervollkommnung einer wilden Natur liegt, sei es die des Erdreichs oder die des noch »brachliegenden« Individuums; eine Perfektibilität, die, im letztgenannten Falle, das Individuum von geistigen Hörigkeiten / befreit, die ihm aus seiner Vergangenheit und seiner Gruppenzugehörigkeit her anhaften, und ihm ermöglicht, Zugang zum Stande der Zivilisation zu finden.

Selbst die Ethnologie aber zögert noch in ihren Anfängen nicht, die von ihr untersuchten Völker in von den unsrigen säuberlich geschiedene Kategorien einzuordnen, die sie so nahe wie möglich an die Natur heranrückt, wie es die Etymologie des Ausdrucks »wild« (*sauvage*) und, auf noch ausdrücklichere Weise, die deutsche Wendung »Naturvölker« erkennen lassen; oder die sie gar aus der Geschichte ausklammert, wenn sie sie »primitiv« oder »archaisch« nennt, was nur eine andere Art und Weise ist, ihnen ein für das Wesen des Menschen konstitutives Attribut zu verweigern.

Von ihren Anfängen zu Beginn des 19. bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war die ethnologische Reflexion weitestgehend darauf eingeschworen zu erhellen, wie sich die Einheit ihres Gegenstandes mit der Verschiedenheit und häufig sogar der Unvereinbarkeit seiner besonderen Äußerungsformen versöhnen ließ. Zu diesem Zweck mußte der Begriff der Zivilisation, in dem als Nebenbedeutung der Gesamtkomplex von allgemeinen, universalen und übertragbaren Anlagen mitschwingt, dem der Kultur weichen, und zwar der Kultur in einer neuen Sicht, denn sie bezeichnet jetzt eine Vielzahl von besonderen, nicht übertragbaren Lebensstilen, die eher in Gestalt konkreter Produktionen – Techniken, Sitten, Bräuchen, Institutionen, Glaubensinhalten – denn potentieller Fähigkeiten erfaßbar sind und beobachtbaren Werten entsprechen anstatt Wahrheiten oder als solchen geltenden.

Es nähme zu viel Raum in Anspruch, wollte man hier die philosophischen Ursprünge dieses Denkprozesses nachvollziehen. Er speist sich offensichtlich aus einer doppelten Quelle. Da ist einmal die deutsche historische Schule, die sich, von Goethe

bis Fichte und von Fichte bis Herder, nach und nach aller Generalisierungsbestrebungen entschlagen hat, um eher Unterschiede als Ähnlichkeiten in den Blick zu bekommen und gegen die Philosophie der Geschichte die Rechte und Tugenden der Monographie zu verteidigen. In dieser Perspektive sollte man sich hüten zu vergessen, daß die großen Verfechter der These des Kulturrelativismus im 19. Jahrhundert – Boas, Kroeber und teilweise auch Malinowski – aus dieser deutschen Schule stammten. Eine andere Strömung nimmt ihren Anfang im angelsächsischen Empirismus, wie er sich bei Locke und später bei Burke äußert. Nach Frankreich durch de Bonald importiert, geht er hier eine Verbindung mit den Ideen von Vico ein – jenem Anti-Descartes, dessen Rolle als Vorläufer ethnologischen Denkens man erst heute wahrnimmt –, um dann ins positivistische Lager einzumünden, allzu ungeduldig darauf bedacht/, die Verschiedenartigkeit⁵⁰ der Handlungs- und Denkweisen der Menschheit von einer noch dürftigen experimentellen Grundlage aus zum System zusammenzufassen.

In der Form, wie sie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelt, sucht die Ethnologie vor allem im Begriff der Kultur nach einem Kriterium, das ihr erlaubt, das Wesen des Menschen auf eine Weise zu erkennen und zu definieren, die eine Parallele zu der bietet, mit der Durkheim und seine Schule zur gleichen Zeit und mit vergleichbarer Intention sich dem Begriff der Gesellschaft zuwandten. Der Kulturbegriff aber wirft unverzüglich zwei Probleme auf, die, wenn ich einmal so sagen darf, die Probleme seiner Benutzung im Singular und im Plural darstellen. Wenn die Kultur – im Singular und eventuell sogar in Versalien geschrieben – das Unterscheidungsmerkmal und eigentümliche Attribut für das Wesen des Menschen ist, welche universalen Züge schließt sie dann ein und wie läßt sich seine Natur definieren? Wenn sich andererseits aber die Kultur nur in verschwenderisch verschiedenen Formen manifestiert, wie das, auf ihre je eigene Weise, die 4–5000 Gesellschaften veranschaulichen, die auf Erden existieren oder existiert haben und für die wir über nützliche Informationen verfügen, sind diese Formen dann, trotz des äußeren Anscheins, sämtlich gleichwertig oder sind

sie Werturteilen zugänglich, die, wenn sie zutreffen, die Bedeutung des Begriffs selbst unausweichlich in Mitleidenschaft ziehen?

Schon 1917 beschäftigte sich der große amerikanische Ethnologe Alfred Kroeber in seinem berühmten Aufsatz mit dem Titel *The Superorganic* mit einer Antwort auf die erste Frage. Die Kultur konstituiert in seinen Augen eine spezifische Ordnung, die vom Leben ebenso unterschieden ist wie dieses Leben von der unbelebten Materie. Jede Ordnung setzt die ihr vorhergehende voraus, der Übergang von der einen zur anderen aber ist von einer bezeichnenden Diskontinuität geprägt. In gewisser Ähnlichkeit mit einem Korallenriff, das kontinuierlich von den Exemplaren abgesondert wird, denen es Schutz bietet, das aber dennoch älter ist als seine jetzigen Bewohner, die ihrerseits von anderen ersetzt werden, muß die Kultur als eine Konkretion von Techniken, Bräuchen, Ideen und Glaubensinhalten aufgefaßt werden, die zweifellos von Individuen hervorgebracht, aber dauerhafter ist als irgendeines von ihnen.

Die zweite Frage beantwortet die Ethnologie traditionellerweise mit der Theorie des Kulturrelativismus. Man leugnet weder die Realität des Fortschritts noch die Möglichkeit, bestimmte Kulturen, die nicht auf globale Weise, sondern unter bestimmten Einzelaspekten ins Auge gefaßt werden, in ihrem Verhältnis zueinander zu ordnen. Gleichwohl ist man der Meinung, daß diese ihrerseits beschränkte Möglichkeit drei Einschränkungen unterworfen bleibt: 1.) der Fortschritt, der unbestreitbar ist, wenn man die Evolution der / Menschheit aus der Vogelperspektive überblickt, manifestiert sich gleichwohl nur in besonderen Sektoren, und auch da nur auf diskontinuierliche Weise, vorbehaltlich lokaler Stagnationen und Rückschritte; 2.) wenn die Ethnologie die Gesellschaften vorindustriellen Zuschnitts, die sie ja bevorzugt untersucht, im Detail analysiert und vergleicht, gelingt es ihr nicht, ein Mittel zu entdecken, das ihr erlaubte, sie auf einer gemeinsamen Stufenleiter zu ordnen; 3.) die Ethnologie sieht sich schließlich nicht in der Lage, ein Urteil intellektueller oder moralischer Art über die jeweiligen Werte dieses oder jenes Systems von Glaubensinhalten oder dieser oder jener Form von gesellschaftlicher Organisation abzugeben, weil Moralkriterien für sie hypothetischerweise immer eine Funktion der besonderen Gesellschaft sind, wo sie aufgestellt wurden.

Für beinahe ein halbes Jahrhundert haben der Kulturrelativismus und die von ihm stillschweigend vorausgesetzte präjudizielle Trennung von Ordnung der Natur und Ordnung der Kultur nahezu die Bedeutung eines Dogmas gehabt. Dieses Dogma aber ist nach und nach an verschiedenen Fronten angegriffen worden. Zunächst von innen her, aufgrund der übertriebenen Vereinfachungen, wie sie der sogenannten funktionalistischen Schule anzulasten sind, die, hauptsächlich mit Malinowski, schließlich so weit ging, die Unterschiede zwischen den Kulturen zu unterschätzen, indem sie darauf verfiel, die Verschiedenartigkeit von Bräuchen, Glaubensinhalten und Institutionen samt und sonders auf äquivalente Mittel zur Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse der Gattung zurückzuführen, so daß zu recht gesagt werden konnte, daß in einer derartigen Konzeption die Kultur nurmehr eine gewaltige Metapher für Fortpflanzung und Verdauung ist ...

Andererseits versagten es sich die von tiefem Respekt vor den von ihnen untersuchten Völkern beseelten Ethnologen, Urteile über den inhaltlichen Vergleich jener Kulturen mit der unseren abzugeben, und zwar gerade in dem Augenblick, da diese Völker beim Eintritt in die Unabhängigkeit, was sie selbst betraf, keinerlei Zweifel an der Überlegenheit der westlichen Kultur vorzubringen schienen, wenigstens aus dem Munde ihrer Führerpersönlichkeiten. Die machen manchmal sogar den Ethnologen selbst den Vorwurf, die Kolonialherrschaft heimtückisch zu verlängern, indem sie durch die ausschließliche Aufmerksamkeit, die sie ihnen widmen, dazu beitragen, abgelebte Praktiken zu verewigen, die ihrer Meinung nach ein Hindernis für die Entwicklung darstellen. Das Dogma des Kulturrelativismus wird so von eben denen in Frage gestellt, zu deren moralischen Gunsten die Ethnologen es hatten ergehen lassen.

Vor allem aber erleben der Begriff der Kultur, die Diskontinuität des Superorganischen / und die grundlegende Unterscheidung⁵² zwischen dem Bereich der Natur und dem der Kultur seit etwa zwanzig Jahren konvergente Angriffe von Spezialisten aus benachbarten Disziplinen, die drei Kategorien von Fakten in den Vordergrund stellen.

Erstens scheint die Entdeckung von Überresten werkzeugproduzierender Anthropoiden in Ostafrika zu beweisen, daß die

Entstehung der Kultur dem Auftauchen des *homo sapiens* um mehrere Jahrillionen vorgegriffen hat. Selbst eine so komplexe Steinwerkzeugindustrie wie die des Acheuléen, die einige hunderttausend Jahre alt ist, wird heute dem *homo erectus* zugeschrieben, der bereits ein Mensch ist, aber ein Mensch mit deutlich von der unseren verschiedenen Schädelmorphologie.

Was noch schwerwiegender ist: die Entdeckung, daß die im wilden Zustand lebenden Schimpansen eine primäre Werkzeugausrüstung herstellen und benutzen und daß man Schimpansen und Gorillas in Gefangenschaft eine Gestensprache beibringen kann, die der der Taubstummen ähnelt oder sich auf die Handhabung von Spielmarken verschiedener Formen und Farben stützt, entkräftet in den Augen mancher Autoren den bisher unbestrittenen Glauben daran, daß der Gebrauch von Werkzeugen und der Besitz einer artikulierten Sprache die beiden ausschlaggebenden Merkmale für das Wesen des Menschen seien.

Schließlich hat sich, namentlich seit etwa fünfzehn Jahren, in den Vereinigten Staaten offiziell eine neue Disziplin konstituiert, die Soziobiologie, die sogar den Begriff des Wesens des Menschen verwirft, weil, laut ihrem Begründer Edward O. Wilson (1975 : 4), »die Soziobiologie und die anderen Sozialwissenschaften, wie auch die Wissenschaften vom Menschen, die letzten Zweige der Biologie sind, die noch in die moderne Synthese zu integrieren bleiben«. Ein hervorragender Spezialist auf dem Gebiet des Gesellschaftslebens von Insektenvölkern, dem er 1971 eine Monographie gewidmet hat, ist Wilson in einem zweiten Anlauf weitergegangen und hat seine Gedankengänge auf die Wirbeltiere ausgedehnt; in einem dritten Ansatz dann – der durch den letzten Abschnitt seines Buches von 1975 und seine neueste Studie *On Human Nature* (1978) bezeichnet wird, die soeben ins Französische übersetzt worden ist – auf die Menschheit selbst.

53 Wilsons Bestrebungen bewegen sich im Rahmen des Neo-Darwinismus, daß heißt eines durch die Genetik aufgeklärten und verfeinerten Darwinismus. Sie wären jedoch nicht möglich gewesen ohne eine auf das Jahr 1964 zurückgehende Theorie, / anhand deren der englische Mathematiker W. D. Hamilton eine Aporie der darwinistischen Hypothesen glaubte lösen zu kön-

nen. Bei der Annäherung eines Raubvogels stößt der erste Eichelhäher, der ihn bemerkt, einen besonderen Schrei aus, um seine Artgenossen zu warnen, und der Hase verfährt genau so, indem er auf den Erdboden trommelt; man könnte weitere Beispiele dafür zitieren. Wie lassen sich aber diese altruistischen Verhaltensweisen bei einem Individuum erklären, das sich, indem es seine Gegenwart signalisiert, eine Blöße gibt und damit zum ersten Opfer zu werden droht? Die Antwort, die man erhält, ist eine doppelte: einmal wird postuliert, daß die natürliche Selektion sich eher auf der Ebene des Individuums als auf der der Gattung vollzieht; zum andern, daß das biologische Interesse eines Individuums immer und überall darin besteht, den Fortbestand und – wenn möglich – die Expansion seines genetischen Erbgutes zu sichern. Nun kann aber ein Individuum, das sich für das Wohlergehen naher oder sogar entfernter Verwandter opfert – die Träger der vollständig oder teilweise gleichen Gene sind –, das Überleben seines genetischen Erbgutes, wie das häufig komplizierte Berechnungen beweisen, besser gewährleisten, als wenn es allein der Vernichtung seiner Verwandtschaft entkäme. Ein Individuum teilt nämlich die Hälfte seiner Gene mit seinen Brüdern und Schwestern, ein Viertel mit seinen Neffen und Nichten und ein Achtel mit seinen Vettern und Kusinen. Sein genetisches Erbgut wird also begünstigt, wenn es sich zum Wohle von wenigstens drei Brüdern, fünf Neffen oder neun Vettern opfert ... Mit der Prägung des Begriffs der *inclusive fitness* haben die angelsächsischen Soziobiologen zum Ausdruck bringen wollen, daß die *Anpassung* des Individuums, im vollkommen egoistischen Sinne aufgefaßt, sich im Verhältnis zu seinen Genen definieren läßt und, im selben Maße wie es selbst, die Vektoren des gleichen biologischen Erbgutes *mit einschließt*.

Von da aus eröffnen sich dem Theoretiker nun alle Möglichkeiten. Eine Biene hat die Hälfte ihrer Gene mit ihrer Mutter gemeinsam, aber drei Viertel mit ihren Schwestern (und zwar aufgrund der Haplodiploidie der Gattung: die männlichen Bienen werden aus unbefruchteten Eiern geboren, die weiblichen aus Eiern, die im Laufe des Hochzeitsfluges befruchtet werden); jede Arbeitsbiene verewigt ihr genetisches Erbgut also besser, wenn sie steril bleibt, eine Bedingung, die es ihr ermög-

licht, Schwestern aufzuziehen anstatt Töchter zur Welt zu bringen.

54 Nichts ist verführerischer, als dieses Denkmodell auf die menschlichen Gesellschaften zu übertragen, in denen es, wenn man sie aus der Perspektive des klassischen Darwinismus ins Auge faßt, derart viele institutionalisierte Verhaltensweisen gibt, die einfach widersinnig sind. Es genügt, alle diese Verhaltensweisen auf Adaptation zurückzuführen: die Bräuche, die Sitten, / die Institutionen und die Gesetze sind samt und sonders Einrichtungen, die es den Individuen ermöglichen, ihr genetisches Erbteil besser zu erhalten; im entgegengesetzten Fall dienen sie ihnen dazu, das ihrer Verwandten wirkungsvoller weiterzuvermitteln. Und wenn etwas nicht ins Bild paßt wie der Fall des Soldaten, der sich zur Rettung von Kameraden opfert, die Träger fremder genetischer Erbmassen sind, stellt man dem »harten Altruismus« die Hypothese des »sanften Altruismus« zur Seite: das Opfer des Helden, dessen Ziel es ist, ein moralisches Klima aufrechtzuerhalten und so zu verstärken, daß in unbestimmter Zukunft die Träger seines genetischen Erbteils durch das ähnlich geartete Opfer eines Mitbürgers begünstigt werden.

Freilich behauptet Wilson mehrfach, er wolle lediglich einen Teilbereich der Kultur erklären, in der Größenordnung von 10%, wie er sagt. Diese gespielte Bescheidenheit aber wird alle Augenblicke durch überraschende Behauptungen Lügen gestraft: etwa die, daß die Ideologie der Menschenrechte sich direkt aus unserer Säugetiernatur herleitet; daß die Moral die eine und einzige Funktion hat, das genetische Material unversehrt aufrechtzuerhalten; daß die Kunst, die Religion systematisch als Produkte der Evolution des Gehirns analysiert und erklärt werden können ... In der Tat, schreibt Wilson (1978 : 2-3 [dt. 1980 : 10-11]), »wenn das Gehirn sich durch die natürliche Auslese entwickelt hat, dann sind zwangsläufig auch die Fähigkeiten, sich für bestimmte ästhetische Urteile und religiöse Überzeugungen zu entscheiden, durch diesen mechanischen Prozeß entstanden. [...] Es fehlt der menschlichen Spezies an einem Ziel außerhalb ihrer biologischen Natur. [...] Der menschliche Geist ist ein Mittel des Überlebens und der Reproduktion.«

Ein Problem stellt gleichwohl die Homosexualität: wie kön-

nen Gene, die ihre Träger zur Homosexualität prädisponieren, sich dauerhaft ausbreiten, wenn Homosexuelle definitionsgemäß keine Kinder haben? Unerschütterlich, wie er ist, antwortet der Soziobiologe, daß in den archaischen Gesellschaften die Homosexuellen ohne eigene familiäre Verpflichtungen ihren nahen Verwandten um so besser bei der Aufzucht einer größeren Zahl von Kindern behilflich sein konnten, die ihrerseits zur Entfaltung des gemeinsamen genetischen Erbteils beitrugen. Kollegen von Wilson finden sogar eine biologische Rechtfertigung für die in verschiedenen Gesellschaften praktizierte Kindstötung an neugeborenen Mädchen: die verschonten Mädchen werden einen biologischen Vorteil haben, und zwar in Hinsicht darauf, daß, wenn der Erstgeborene der Familie ein Sohn ist, er seine jüngeren Schwestern beschützen, für ihre Heirat sorgen und seinen jüngeren Brüdern Ehegattinnen beschaffen wird (Alexander, 1974 : 370)./

55

Junge Anthropologen tun es ihnen nach und machen biologische Gründe für die verschiedenen, gleichwohl sehr wenig natürlichen Weisen ausfindig, wie sich die von ihnen untersuchten Völker die Verwandtschaftsbeziehungen vorstellen. Die patrilinearen Gesellschaften erkennen die Verwandtschaft mütterlicherseits nicht an, und die matrilinearen treffen eine Unterscheidung im umgekehrten Sinne. Gleichwohl teilen die allein anerkannten Verwandten mit den anderen die gleiche genetische Erbmasse. Aber das verschlägt nichts: man erklärt uns, daß die unilineare Filiation derartige Vorteile an Einfachheit und Klarheit bietet, daß sie es Millionen von Individuen erlaubt, eine noch immer für inklusiv gehaltene Selektion zu gewährleisten, obwohl sie in Wirklichkeit doch die Hälfte ihrer Verwandten ausschließt. Uns sehr viel näherstehend, haben, denselben Autoren zufolge, die Revolutionen eine vor allem biologische Bedeutung: als Äußerungen der Konkurrenz von Gruppen zur Kontrolle der seltenen oder verknüpften Ressourcen, deren Besitz in letzter Instanz ihre Reproduktionsfähigkeit determiniert.

Freilich kann man mit solchen Patent-Hypothesen alles und jedes erklären: eine bestimmte Situation ebenso wie ihr Gegenteil. Das ist der Vorteil und der Mangel reduktionistischer Theorien. Die Psychoanalyse hatte uns bereits an derartige

Voltigierübungen gewöhnt, bei denen man, um den Preis einer gewissen dialektischen Gewandtheit, sicher sein kann, immer wieder auf die Füße zu fallen.

Die Argumente der Soziobiologen sind jedoch nicht nur oberflächlich. Sie widersprechen sich sogar in der Formulierung, die ihre Autoren ihnen angedeihen lassen. Wie sollte sich die Ideologie der Menschenrechte aus unserer Säugetier-Natur herleiten lassen (lange Trächtigkeitsdauer, zahlenmäßig beschränkte Würfe, die dazu veranlassen, jedem Individuum einen besonderen Wert beizulegen), wenn – Wilson selbst merkt es an (1978 : 198 [dt. 1980 : 186]) – die Idee der Menschenrechte keine allgemeine Gültigkeit hat, sondern als jüngere Erfindung der euro-amerikanischen Zivilisation in Erscheinung tritt? Zur Erklärung des Fortbestandes der Gene, die ihm zufolge für die Homosexualität ausschlaggebend sind (und deren Existenz höchst hypothetisch anmutet), sieht sich unser Autor zu postulieren gezwungen, daß »die sexuellen Praktiken in erster Linie Mittel zur Herstellung einer dauerhaften Verbindung zwischen gepaarten Individuen und erst in zweiter Mittel zur Sicherstellung der Fortpflanzung« sind; und er schließt daraus, daß das Judentum und das Christentum – und besonders die katholische Kirche – nichts begriffen haben von der »biologischen Bedeutung/ des Geschlechts« (56 *ibid.*: 141 [dt. 135]). Welcher Erfolg doch, das Christentum aus soziobiologischer Optik erfaßt zu sehen!

Das soziobiologische Denken birgt einen noch schwerwiegenderen Widerspruch, der grundlegend zu sein scheint. Einerseits wird behauptet, daß alle Formen geistiger Aktivität durch inklusive Adaptation determiniert sind; und andererseits, daß wir das Schicksal der Gattung modifizieren können, indem wir bewußt unter den Triebrichtungen wählen, die unsere biologische Vergangenheit uns vermacht hat. Eins von beiden denn: entweder sind diese Wahlakte ihrerseits von den Erfordernissen der allmächtigen inklusiven Adaptation diktiert, und wir leisten ihr sogar noch dann Gehorsam, wenn wir zu wählen glauben; oder diese Wahlmöglichkeit ist real gegeben, und dann erlaubt nichts mehr zu sagen, das menschliche Geschick werde allein von der genetischen Erbschaft gelenkt.

Es ist vor allem dieses nachlässig-schlaffe Denken, das auf

seiten der Soziobiologen beunruhigt; denn wenn ihre naiven und oberflächlichen Reflexionen sie nicht immer allzu weit über ihren eigenen Impetus hinausführten – von der Betrachtung der Sprache im allgemeinen und der generellen Kultureignung hin zum übertriebenen Anspruch, die besonderen Merkmale dieser oder jener Kultur aus der Genetik zu erklären –, so ließe sich leichthin mit ihnen Übereinstimmung in bezug darauf erzielen, daß die Untersuchung der jeweiligen Rollen des Angeborenen und des Erworbenen im Wesen des Menschen ein Problem erster Ordnung bilden und daß es durchaus möglich ist, es allen Ernstes in Angriff zu nehmen, seit die alte somatische Anthropologie und ihre Rassenhypothesen der Populationsgenetik gewichen sind.

Es ist bedauerlich, daß die Auseinandersetzungen um die Soziobiologie alsbald eine Wendung zu leidenschaftlicher Polemik genommen haben, deren weitgehende Künstlichkeit daher rührt, daß es in Frankreich gerade Autoren mit politisch linken Neigungen waren, die sich als erste von der Soziobiologie haben verführen lassen, in der sie ein neo-rousseauistisch beeinflusstes Mittel sahen, den Menschen wieder in die Natur zu integrieren; und das zum gleichen Zeitpunkt, da die liberalen Kreise in den Vereinigten Staaten die Soziobiologie als neo-faschistische Lehre brandmarkten und jeder Forschungstätigkeit ein regelrechtes Verbot auferlegten, die auf den Nachweis hereditärer und distinktiver Besonderheiten beim Menschen abzielte. Es bedarf kaum der Erwähnung, / daß sich die politischen Positionen auf ⁵⁷ beiden Seiten des Atlantiks sehr rasch verhärtet haben; aber nichts wäre bedauernswerter für den wissenschaftlichen Fortschritt, als – auf diesem wie auf jedem anderen Gebiet – ein Dekret zur Tabuisierung bestimmter Gegenstände zu erlassen.

Heute sind es gerade die Fortschritte der Neurologie, die zu der Hoffnung berechtigen, uralte philosophische Probleme wie das des Ursprungs der geometrischen Begriffe lösen zu können. Denn wenn zunächst das Auge und dann die Genikularkörper die Gegenstände nicht photographieren, sondern selektiv auf abstrakte Verhältnisse reagieren – horizontale, vertikale oder schräge Richtung, Gegensatz von Gestalt und Hintergrund usw., also primäre Gegebenheiten, aus denen die Gegenstände

vom Cortex rekonstruiert werden –, hat die Frage, ob die geometrischen Begriffe einer Welt von platonischen Ideen angehören oder aus der Erfahrung geschöpft sind, keinerlei Sinn mehr: sie sind dem Körper einbeschrieben. Desgleichen muß, wenn die Universalität der artikulierten Sprache beim Menschen mit bestimmten unserer Gattung eigenen zerebralen Strukturen zusammenhängen soll, sich daraus ergeben, daß die Anlage zur artikulierten Sprache, wie diese Strukturen selbst, eine genetische Grundlage haben muß.

Man hat kein Recht, Untersuchungen dieses Typs Grenzen zu setzen, unter der Bedingung gleichwohl, daß man die Überzeugung beherzigt, daß die von der Verschiedenheit der menschlichen Gruppen aufgeworfenen Probleme auf seiten der Forscher eine Vorsicht erfordert, die ihnen bisher nur allzu häufig gefehlt hat. Selbst für den Fall, daß bestimmte beobachtbare Phänomene direkt oder indirekt von genetischen Faktoren abhängen sollten, darf man nicht außer acht lassen, daß sie aus unendlich komplexen Dosierungen bestünden, die der Biologe zu definieren und analysieren sich nicht in der Lage sieht.

Vor allem dürfen wir niemals vergessen, daß, wenn die biologische Evolution in den Anfängen der Menschheit präkulturelle Züge wie aufrechten Gang, manuelle Geschicklichkeit, Soziabilität, symbolisches Denken oder Vokalisierungs- und Kommunikationsfähigkeit selektieren konnte, sehr rasch der Determinismus in umgekehrter Richtung in Gang gekommen ist. Im Gegensatz zur Mehrzahl der Soziobiologen wissen die Genetiker sehr wohl, daß jede Kultur mit ihren physiologischen und technischen Zwängen, ihren Heiratsregeln, ihren moralischen und ästhetischen Werten und ihrer mehr oder weniger großen Neigung zur Aufnahme von Immigranten auf ihre Mitglieder einen Selektionsdruck ausübt, der sehr viel stärker ist und dessen

58 Auswirkungen sich auch schneller bemerkbar machen als die / langsame biologische Evolution. Um ein ganz einfaches Beispiel zu geben: es ist nicht das zur hohen Widerstandsfähigkeit gegen polare Temperaturen beitragende Gen (vorausgesetzt, es existierte überhaupt), das den Inuit ihre Kultur verschafft hat; es ist umgekehrt diese Kultur, die die in dieser Hinsicht Widerstandsfähigsten begünstigt und die anderen benachteiligt hat. Die Formen von Kultur, die sich die Menschen hier und da zu eigen

machen, und die Lebensweisen, die in der Vergangenheit vorherrscht haben oder noch in der Gegenwart vorherrschen, determinieren den Rhythmus und die Richtung ihrer biologischen Evolution sehr viel weitgehender, als sie selbst davon determiniert werden. Weit entfernt sich fragen zu müssen, ob die Kultur eine Funktion genetischer Faktoren ist oder nicht, ist es mithin die Selektion dieser Faktoren, sind es ihre relativen Mischungen und wechselseitigen Vermittlungen, die eine Auswirkung der Kultur unter anderen sind.

Die Soziobiologen gebärden sich so, als ließe sich das Wesen des Menschen von zwei Motivationstypen leiten: die einen unbewußt und vom genetischen Erbteil determiniert, die anderen aus dem rationalen Denken hervorgegangen und so beschaffen, daß man bei ihnen nicht einmal aus der Optik der Soziobiologen sieht, daß sie nicht auf die ersteren reduzierbar sein sollen. Nun, erklärt man uns, derjenige, der nicht weiß, was er tut, hat einen genetischen Vorteil vor dem, der es weiß, denn für ihn ist es nutzbringend, wenn sein egoistischer Kalkül von den anderen und ihm selbst für wirklichen Altruismus gehalten wird (Alexander, 1974 : 337). Abgesehen davon, daß dieser egoistische Kalkül, auf den sich dann alle unbewußten menschlichen Verhaltensweisen reduzierten, merkwürdigerweise das Gespenst des alten *homo oeconomicus* beschwört, der sich heute in den *homo geneticus* verkleidet – der eine berechnet seine Gewinne, der andere seine Gene –, heißt das verkennen, daß das Eigentümliche des menschlichen Wesens ganz und gar auf einer dritten Ebene beheimatet ist: der der Kultur, zu der wir nach einem langen Umweg zurückkehren.

Nun ist aber die Kultur weder natürlich noch künstlich. Sie ist auch nicht der Genetik noch dem rationalen Denken unterworfen, denn sie besteht aus Verhaltensregeln, die nicht erfunden worden sind und deren Funktion diejenigen, die sie befolgen, im allgemeinen gar nicht kennen: es sind zum Teil Reste von Traditionen, die in den verschiedenen Typen von sozialer Struktur erworben wurden, die jede menschliche Gruppe im Zuge einer sehr langen Geschichte durchlaufen hat; und zum anderen Teil Regeln, die in Hinsicht auf ein determiniertes Ziel gebilligt oder bewußt modifiziert worden sind. Unzweifelhaft aber ist, daß unter den / aus unserer biologischen Erbmasse überkomme-

nen Trieben und den rational beeinflussten Regeln der Komplex der unbewußten Regeln der wichtigste ist und der wirksamste bleibt, denn die Vernunft selbst ist, wie bereits Durkheim und Mauss eingesehen hatten, eher ein Produkt als eine Ursache der kulturellen Evolution.

Das bleibt richtig, selbst wenn die Demarkationslinie zwischen Natur und Kultur uns heute schmäler und gewundener anmutet, als man sie sich früher vorgestellt hatte. Elemente dessen, was wir unter Kultur verstehen, tauchen bereits hier und da, in getrenntem Zustand und verstreuter Ordnung, in verschiedenen Tierfamilien auf. Schon Chamfort sagte: »Die Gesellschaft ist nicht, wie man gewöhnlich glaubt, die Entwicklung der Natur, sondern ihre Auflösung. Sie ist ein zweites, aus den Trümmern des ersten errichtetes Gebäude« (*Maximen und Gedanken*, 8). Was den Menschen charakterisiert, wäre also weniger die Präsenz dieses oder jenes Elements als eine synthetische Wiederholung ihrer Gesamtfolge in Form einer organisierten Totalität. Zu neun Zehnteln teilen sich der Mensch und der Schimpanse denselben Chromosomensatz, und man muß ihre jeweiligen Vermittlungen in Rechnung stellen, wenn man die unterschiedlichen Anlagen zu erklären versucht, die die beiden Gattungen voneinander trennen.

Es genügt jedoch nicht, die Kultur anhand von formalen Eigentümlichkeiten zu definieren. Wenn man in ihr das ausschlaggebende Attribut des Wesens des Menschen sehen soll, zu allen Zeiten und bei allen Völkern, müßte die Kultur auch annähernd den gleichen Inhalt aufweisen. Mit anderen Worten, gibt es *Universalien* der Kultur? Vico, der sich diese Frage als erster gestellt zu haben scheint, unterschied deren drei: die Religion, die Heirat in Verbindung mit dem Inzestverbot und die Bestattung der Toten – zweifellos universale Züge des Wesens des Menschen, die für uns aber nicht viel Neues bringen: alle Völker der Welt haben religiöse Überzeugungen und Heiratsregeln. Das festzustellen genügt nicht; man muß auch verstehen, warum diese Überzeugungen und Regeln von einer Gesellschaft zur anderen variieren, warum sie manchmal sogar widersprüchlich sind. Die Sorge für die Toten, aus Furcht oder Achtung, ist universal; sie äußert sich jedoch bald in Praktiken mit dem Ziel, sie endgültig aus der Gemeinschaft der Lebenden zu entfernen,

weil sie für gefährlich gehalten werden, bald umgekehrt, und zwar durch Aktionen, die sie / fortgesetzt in die Auseinandersetzungen der Lebenden einzubeziehen, sie mit Beschlag zu bele-gen suchen. 60

Anhand von Stichproben bei mehreren Hunderten von Popu-lationen haben die Ethnologen – vor allem die amerikanischen – das Inventar bemerkenswert bereichert und eine Liste universa-ler Merkmalszüge aufgestellt: Altersstufen, athletische Wett-spiele, Gemeinschaftsorganisation, Kalender, Kochen, koordi-nierte Zusammenarbeit, Kosmologie, Reinlichkeitserziehung. Schmücken des Körpers, Tanz, Werbungsverhalten u. s. w. Jenseits der Drolligkeit des alphabetischen Repertoires sind diese gemeinsamen Nenner jedoch nur vage und bedeutungslose Kate-gorien. Das Problem der Kultur und damit des Wesens des Menschen, wie es sich heute den Ethnologen stellt, besteht darin, Ordnungsgesetze ausfindig zu machen, die der beobachtbaren Vielfalt von Glaubensinhalten und Institutionen zugrundeliegen.

Die Sprachen der Welt unterscheiden sich in verschiedenen Graden nach Phonetik und Grammatik; wie weit voneinander entfernte man aber auch auswählt, sie gehorchen sämtlich Zwän-gen, die ihrerseits universal sind. Welche Sprache man auch ins Auge faßt, die Präsenz bestimmter Phoneme schließt die anderer ein oder aus: keine Sprache hat nasale Vokale, wenn sie nicht auch orale Vokale hat; die Präsenz zweier nasaler Vokale in einer Sprache, die einen Gegensatz zueinander bilden, impliziert, daß darin zwei orale Vokale durch dieselbe Opposition definierbar sind; und die Präsenz von nasalen Vokalen setzt die von nasalen Konsonanten voraus. Keine Sprache unterscheidet zwischen den Phonemen *u* und *i*, wenn sie nicht auch ein Phonem *a* besitzt, zu dem die beiden anderen in Opposition treten.

Viele Sprachen bezeichnen den Plural, indem sie dem betref-fenden Wort ein ergänzendes Morphem hinzufügen; keine ein-zige tut das Gegenteil. Eine Sprache, die ein Wort für »rot« besitzt, hat zwangsläufig auch zwei für »weiß« und »schwarz« oder »hell« und »dunkel«; die Präsenz eines Wortes für »gelb« bringt die eines Wortes für »rot« mit sich usw. Weitere Unters-uchungen scheinen darauf hinzuweisen, daß die Präsenz eines Wortes für »Viereck« in einer beliebigen Sprache die eines Wortes für »Kreis« voraussetzt ...

Zu Beginn meiner wissenschaftlichen Laufbahn habe ich mich mit Heiratsregeln beschäftigt. Ich habe mich bemüht zu zeigen, daß die Regeln, die einander anscheinend am deutlichsten entgegengesetzt sind, in Wirklichkeit verschiedenartige Modalitäten des Frauentausches zwischen menschlichen Gruppen veranschaulichen, sei es auf direkte und beiderseitige, sei es auf
61 abweichende Weise, im Rahmen / langer oder kurzer Zyklen von Reziprozität, die zu bestimmen trotz der offensichtlichen Verschiedenartigkeit von Glaubensinhalten und Bräuchen durchaus möglich ist.

Die folgenden Kapitel werden diese Gedankengänge illustrieren. So wird ersichtlich werden, auf welche Weise sich die zeitgenössische Ethnologie auf die Entdeckung und Formulierung solcher Ordnungsgesetze in verschiedenen Bereichen menschlichen Denkens und Handelns beziehen und anwenden läßt. Sie allein, die sich als Invarianten durch die Epochen und Kulturen erhalten, werden es ermöglichen, die scheinbare Antinomie zwischen der Einmaligkeit des Wesens des Menschen und der offensichtlich unerschöpflichen Vielheit der Formen zu überwinden, anhand deren wir es erfassen.

Zitierte Werke

ALEXANDER, R. D.:

1974 »The Evolution of Social Behavior«, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 5.

BERLIN, B., und P. KAY:

1970 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press.

HAMILTON, W. D.:

1964 »The Genetical Evolution of Social Behavior«, *Journal of Theoretical Biology*, 7/1.

KROEBER, A. L.:

1952 »The Superorganic« [1917], in *The Nature of Culture*, University of Chicago Press.

WILSON, E. O.:

1975 *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press.

1978 *On Human Nature*, Harvard University Press; dt. *Biologie als Schicksal*, Frankfurt/M.: Ullstein, 1980.

Familie, Ehe, Verwandtschaft

»Wenige Beschäftigungen sind so anregend, so fesselnd, so voller Überraschungen und Offenbarungen für einen Kritiker, für einen nachdenklichen Geist, dessen Aufmerksamkeit auf die Verallgemeinerung nicht minder als auf die Untersuchung des Einzelnen und, noch besser gesagt, auf die Idee der Ordnung und der allumfassenden Hierarchie gerichtet ist, wie die Vergleichung der einzelnen Nationen und ihrer jeweiligen Erzeugnisse.«

CH. BAUDELAIRE, *Die Weltausstellung von 1855*, in *Sämtl. Werke / Briefe* (hrsgg. von F. Kemp), II, 227.

DRITTES KAPITEL

Die Familie

So eindeutig scheint das Wort und die Realität, die es deckt, so nahe der Alltagserfahrung, daß Äußerungen über die Familie eigentlich keinerlei Geheimnis bieten sollten. Dennoch machen die Ethnologen gerade an den »Familien«-Angelegenheiten die Erfahrung der Komplikation. Tatsache ist, daß die vergleichende Familienforschung hartnäckige Diskussionen unter ihnen entfacht und sich für die ethnologische Theoriebildung daraus eine spektakuläre Kehrtwendung ergeben hat.

In der zweiten Hälfte des 19. und teilweise auch im 20. Jahrhundert versuchten die Ethnologen, unter dem Einfluß des biologischen Evolutionismus die Institutionen, die sie weltweit beobachteten, in einer einsträngigen Abfolge zu klassifizieren. Von der Voraussetzung ausgehend, daß die unsrigen die komplexesten und am höchsten entwickelten seien, sahen sie in den Institutionen der sogenannten primitiven Völker das Abbild derer, wie sie in den Perioden der Geschichte existiert haben mochten, die der eigentlichen Geschichte der Menschheit vorausgingen. Und da die moderne Familie im wesentlichen auf der monogamen Ehe beruht, schlossen sie daraus, daß die – aus Gründen der Sache einer noch in der Kindheit befindlichen Menschheit gleichgestellten – wilden Völker nur Institutionen mit genau entgegengesetzten Merkmalen gehabt haben konnten.

Also mußte man die Fakten zurechtbiegen und hin und her drehen, damit sie sich zu Hypothesen fügten. Man erfand angebliche archaische Stadien wie die »primitive Promiskuität« und die »Gruppenehe«, um eine Epoche auszustaffieren, in der der Mensch noch so barbarisch war, daß er sich jene raffi-

nierten und veredelten Formen des gesellschaftlichen Lebens, in deren Genuß nur der Zivilisierte kommt, nicht einmal vorzustellen in der Lage war. Auf seinen vorherbestimmten Platz verwiesen und angemessen etikettiert, konnte jeder von den unseren
65 verschiedene Brauch eine der / von der Menschheit seit ihren Anfängen bis heute durchlaufenen Etappen veranschaulichen.

Diese Position wurde immer weniger haltbar, und zwar in dem Maße, wie die Ethnologie durch neue Funde bereichert wurde. Sie machten deutlich, daß die Art von Familie, die in den zeitgenössischen Gesellschaften durch monogame Heirat, unabhängigen Wohnsitz der Jungvermählten, affektive Beziehungen zwischen Eltern und Kindern usw. charakterisiert wird – Merkmale, die manchmal nur schwer aus dem verzwirnten Knäuel, das die Bräuche der wilden Völker für uns bilden, zu entwirren sind –, ganz deutlich auch in Gesellschaften existiert, die auf einem von uns für rudimentär gehaltenen kulturellen Niveau stehengeblieben oder darauf zurückgefallen sind. Um nur einige wenige Beispiele anzuführen: die Andaman-Insulaner des Indischen Ozeans, die feuerländischen Indianer von der Südspitze Südamerikas, die Nambikwara in Zentralbrasilien und die Buschmänner Südafrikas lebten in kleinen, halb-nomadenhaften Banden; sie hatten nahezu keine politische Organisation, und das Niveau ihrer technischen Entwicklung war sehr niedrig: manche dieser Völker kannten oder praktizierten nicht einmal den Umgang mit Webstuhl und Töpferscheibe und bauten auch keine dauerhaften Wohnstätten. Gleichwohl war bei ihnen die einzige soziale Struktur, die diesen Namen verdiente, die häufig sogar monogame Familie. Der Beobachter hatte keinerlei Schwierigkeiten, die verheirateten Paare zu identifizieren, die sich durch gefühlsmäßige Bindungen, durch stetige ökonomische Zusammenarbeit und durch ein ihren Kindern entgegengebrachtes gemeinsames Interesse als eng zusammengehörig erwiesen.

Die eheliche Familie herrscht also an den beiden Enden der Skala vor, auf der man die menschlichen Gesellschaften im Verhältnis zur jeweiligen Stufe ihrer technischen und ökonomischen Entwicklung einordnen kann. Man hat dieses Faktum auf zweierlei Arten interpretiert. In den Gesellschaften, die sie ans untere Ende der Skala verwiesen, haben manche Autoren die letzten Zeugen einer Art »Goldenen Zeitalters« gesehen, das

somit geherrscht hätte, bevor die Menschen die Härten eines zivilisierten Lebens erfahren haben und seinen Entartungen ausgesetzt gewesen waren. In diesem archaischen Stadium, wird behauptet, kannte die Menschheit die Wohltaten der monogamen Familie, um sie später wieder zu vergessen, bis das Christentum sie erneut entdeckte. Wenn man jedoch die Wiener Schule ausnimmt, deren Position ich gerade in Erinnerung gerufen habe, so geht die allgemeine Tendenz eher dahin einzuräumen, daß das Familienleben in der Gesamtheit der menschlichen Gesellschaften einen festen Platz hat, selbst da, wo die sexuellen und erzieherischen Bräuche den unseren am fernsten zu stehen scheinen. / Nachdem sie so beinahe ein ganzes Jahrhundert lang 66 behauptet hatten, daß die Familie, in der Form, wie man sie in den modernen Gesellschaften beobachten kann, ein in relativ neuer Zeit aufgetauchtes Phänomen und das Produkt einer langen und langsamen Evolution sei, neigen die Ethnologen heute der entgegengesetzten Auffassung zu: die Familie, die sich auf die mehr oder weniger dauerhafte, aber sozial gebilligte Verbindung zweier Individuen verschiedenen Geschlechts stützt, die einen Haushalt gründen und Kinder zeugen und aufziehen, tritt als praktisch universales Phänomen in Erscheinung, das in allen Gesellschaftstypen anzutreffen ist.

Diese extremen Positionen haben den Nachteil allzu großer Schlichtheit. Man kennt – allerdings seltene – Fälle, in denen familiäre Bindungen, wie wir sie auffassen, nicht existieren. Bei den Nayar, einer bedeutenden indischen Population an der Küste von Malabar, konnten die ganz in der Kriegsführung aufgehenden Männer keine Familie gründen. Als rein symbolische Zeremonie stiftete die Heirat keine dauerhaften Bindungen zwischen den Ehegatten: die verheiratete Frau hatte so viele Liebhaber, wie sie wollte, und die Kinder fielen der mütterlichen Linie zu. Die familiäre Autorität, die Rechte auf den Grund und Boden wurden nicht vom Ehegatten ausgeübt, einer untergeordneten Persönlichkeit, sondern von den Brüdern der Gattin. Und da eine niedrigere Kaste in Diensten der Nayar ihnen die Feldarbeit abnahm, konnten auch die Brüder einer Frau sich dem Waffendienst ebenso frei widmen wie ihr unbedeutender Gatte.

Man hat sich hinsichtlich dieser seltsamen Institutionen oft

getäuscht, weil man darin die Spur einer sehr archaischen, einst der Mehrzahl aller Gesellschaften gemeinsamen sozialen Organisation sah. Hoch spezialisiert, ist die der Nayar das Produkt einer langen historischen Evolution und vermag nichts zu unserem Verständnis der früheren Etappen im Leben der Menschheit beizutragen. Umgekehrt kann keinerlei Zweifel daran bestehen, daß die Nayar das übersteigerte Bild einer Tendenz bieten, die in den menschlichen Gesellschaften häufiger ist, als man im allgemeinen glaubt.

Ohne so weit zu gehen wie die Nayar, schränken viele Gesellschaften die Rolle der ehelichen Familie ein: sie erkennen sie an, aber nur als eine Regelung unter anderen. Das ist der Fall in Afrika, bei den Massai und den Chagga, bei denen die für das Kriegerhandwerk ausersehenen Männer der jüngsten Erwachsenenklasse in militärischen Formationen zusammenlebten und sehr freie gefühlsmäßige und sexuelle Beziehungen zu den Mädchen / der ihrer eigenen entsprechenden Altersstufe unterhielten. Erst mit dem Ende dieser aktiven Phase durften sie heiraten und eine Familie gründen. In einem solchen System verträgt sich also die eheliche Familie mit institutionalisierter Promiskuität.

Dieselben doppelten Lebensbereiche existierten, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, bei den Bororo und anderen Stämmen Zentralbrasiens und bei den Muria und anderen Population in Indien und Assam. Man könnte alle diese bekannten Beispiele in ein Ordnungssystem eintragen, in dem die Nayar dann den kohärentesten, systematischsten und bis in seine äußersten Konsequenzen getriebenen Fall darstellten. Die Tendenz aber, die er veranschaulicht, manifestiert sich auch andernorts, und in embryonaler Form sieht man sie sogar in unseren modernen Gesellschaften wiederauftauchen.

Das war der Fall in Nazi-Deutschland, wo die Familienzelle sich zu spalten begann: einerseits die Männer, politischer und militärischer Arbeit verpflichtet und im Genuß eines Sozialprestiges, das ihnen einen großen Verhaltensspielraum eröffnete; andererseits die Frauen, deren ganze Berufung sich in den »drei K« zusammenfassen ließ – Küche, Kirche, Kinder. Diese Trennung der männlichen und der weiblichen Funktionen, über mehrere Jahrhunderte hin verlängert, während sich gleichzeitig die Ungleichheit des beiderseitigen Sozialstatus erhöhte, hätte in

einen Typus sozialer Organisation ohne anerkannte Familienzelle wie bei den Nayar einmünden können.

Die Ethnologen haben sich viel Mühe mit dem Nachweis gegeben, daß sogar bei Völkern, die das Ausleihen der Frauen praktizieren (bei religiösen Festen oder, mit größerer Regelmäßigkeit, zwischen Mitgliedern von Privatvereinigungen, die solche wechselseitigen Rechte billigten), diese Bräuche keinerlei Überbleibsel der »Gruppenehe« bilden: sie koexistieren mit der ehelichen Familie und setzen sie voraus. Freilich muß man, um seine Frau verleihen zu können, zunächst einmal eine haben. Gleichwohl halten mehrere australische Stämme, so die Wunambal im Nordwesten des Kontinents, einen Mann, der sich weigert, bei Zeremonien seine Frau anderen potentiellen Gatten auszuleihen, für »sehr geizig«: für jemanden, der ein Privileg für sich allein zu behalten sucht, das in den Augen der Gruppe von allen – wie zahlreich sie auch sein mögen – gefordert werden kann, die daran ebenfalls teilnehmen dürfen. Da diese Einstellung von einer offiziellen Verweigerung der physiologischen Vaterschaft begleitet wird, erkennen diese Populationen – in doppelter Hinsicht – die Verbindung/ zwischen dem Mann ⁶⁸ einer Frau und deren Kindern nicht an. Die Familie ist nurmehr ein ökonomischer Zusammenschluß, bei dem der Mann zur Jagdbeute, die Frau zur Lese- und Sammelarbeit beiträgt. Wenn man behauptet, daß eine solche auf wechselseitige Dienstleistungen gegründete soziale Zelle beweist, daß die Familie überall vorkommt, stellt man keine überzeugendere These auf als die, derzufolge die so definierte »Familie« mit der Familie im geläufigen Wortsinne kaum mehr gemein hat als den Namen.

Es ist angebracht, beim Thema der polygamen Familie ebenso behutsam vorzugehen, das heißt jener Familie, in der bald die Polygynie – die Verbindung eines Mannes mit mehreren Frauen –, bald die Polyandrie – die einer Frau mit mehreren Männern – vorherrscht. Diese summarischen Definitionen müssen verfeinert werden. Manchmal besteht die polygame Familie aus mehreren nebeneinanderexistierenden monogamen Familien: ein und derselbe Mann ist der Gatte einer bestimmten Zahl von Frauen, deren jede mit ihren Kindern in einem separaten Wohnsitz lebt. In Afrika läßt sich das häufig beobachten. Das Umgekehrte ist bei den Tupí-Kawahib Zentralbrasiliens der Fall, wo

der Häuptling gleichzeitig oder nacheinander mehrere Schwestern oder eine Frau und ihre Töchter aus einer vorhergehenden Verbindung heiratet. Diese Frauen ziehen ihre jeweiligen Kinder zusammen auf, ohne sich offenbar allzu sehr darum zu kümmern, ob das Kind, mit dem sie sich beschäftigen, ihres ist oder nicht. Darüber hinaus verleiht der Häuptling seine Frauen bereitwillig an seine jüngeren Brüder, Gefährten oder vorübergehenden Gäste. Es handelt sich also um eine Kombination von Polygynie und Polyandrie, die durch die verwandtschaftlichen Bindungen zwischen den Mit-Gattinnen noch weiter kompliziert wird. Ich habe bei den Indianern eine Frau und ihre Tochter kennengelernt, die mit demselben Mann verheiratet waren; sie kümmerten sich gemeinsam um die Kinder, die für die beiden gleichzeitig Stiefkinder, für die eine Enkel und für die andere Halb-Brüder oder Halb-Schwestern waren.

Was die Polyandrie im strengen Sinne angeht, so kann sie extreme Formen annehmen wie bei den indischen Toda, wo sich mehrere Männer, im allgemeinen Brüder, ein und dieselbe Frau teilten. Bei einer Geburt war der gesetzmäßige Vater derjenige, der eine besondere Zeremonie ausführte, und er blieb es für alle kommenden Kinder, bis ein anderer Gatte sich entschloß, seinerseits die Vaterschaftsrituale zu übernehmen. In Tibet und Nepal scheint sich die Polyandrie aus soziologischen Gründen derselben Art zu erklären, wie man ihnen bereits bei den Nayar⁶⁹ begegnet war: für / Männer, die zu einem unsteten Reiseleben als Träger oder Führer genötigt sind, eröffnet die Polyandrie die Möglichkeit, daß stets ein Gatte zur Stelle ist, der über die häuslichen Angelegenheiten wachen kann.

Weder Polyandrie noch Polygynie aber bilden ein Hindernis dafür, daß die Familie an ihrer gesetzmäßigen, ökonomischen oder sogar gefühlsmäßigen Identität festhält. Wie steht es dann in den Fällen, wo die beiden Formen koexistieren? Bis zu einem gewissen Grad veranschaulichen die Tupí-Kawahib diese Konstellation: der Häuptling übt, wie wir gesehen haben, ein polygames Privileg aus und verleiht seine Frauen an bestimmte Kategorien von Individuen, die Mitglieder seines Stammes sein können oder auch nicht. Die Bindung der Ehegatten differiert mehr dem Grad als dem Wesen nach von anderen Bindungen, die sich in absteigender Reihenfolge klassifizieren lassen: regel-

mäßige Liebhaber, halb-ständige, gelegentliche ... Selbst in diesem Falle aber bestimmt einzig und allein die wirkliche Heirat den Status der Kinder, angefangen mit ihrer Clan-Zugehörigkeit.

Die Evolution der Toda im Laufe des 19. Jahrhunderts gliche wohl sehr viel eher dem, was man »Gruppenehe« genannt hat. Die Toda praktizierten eine Form von Polyandrie mit Kindstötung der Mädchen, die zu Beginn ein Ungleichgewicht zwischen den Geschlechtern hervorbrachte. Als die englische Verwaltung diesen Brauch der Kindstötung untersagte, praktizierten die Toda dennoch weiterhin die Polyandrie, allerdings mit dem Unterschied, daß die Brüder, anstatt sich eine einzige Frau zu teilen, deren mehrere nehmen konnten. Wie im Falle der Nayar kann man ein von der ehelichen Familie derart weit entferntes System nicht als Überbleibsel interpretieren. Es trat erst in einer relativ neuen Epoche in Erscheinung, als unerwartetes Ergebnis eines Konfliktes zwischen den lokalen Bräuchen und der Willensäußerung der kolonialen Machthaber.

Man tut also unrecht, die Erforschung der Familie aus einer dogmatischen Einstellung in Angriff zu nehmen. Fortgesetzt entzieht sich einem der Gegenstand, den man zu erfassen glaubte. Von Typen gesellschaftlicher Organisation, die in sehr frühen Etappen der Geschichte der Menschheit vorgeherrscht haben, haben wir nur wenig Kenntnis. Selbst im Paläolithikum, das ein bis zwei Zehntausende von Jahren alt ist, haben die Knochenreste und Steinwerkzeuge – schwierig zu interpretierende Kunstwerke einmal beiseitegelassen – wenig Beweiskraft für die Erhellung der sozialen Organisation und der Sitten. Auch wenn man das ungeheure Repertoire menschlicher Gesellschaften durchmustert, für die, seit Herodot, Informationen zur Verfügung stehen, so ist alles, was man vom uns hier interessierenden Standpunkt aus sagen kann, daß die eheliche Familie sehr häufig in Erscheinung tritt und daß es sich überall, / wo sie zu fehlen 70 scheint, im allgemeinen um sehr entwickelte und nicht, wie man hätte erwarten können, um ganz rudimentäre und einfache Gesellschaften handelt. Umgekehrt existieren Typen nicht-ehelicher Familien (polygam oder nicht); schon dieses Faktum reicht für den Nachweis hin, daß die eheliche Familie nicht aus einer universalen Notwendigkeit hervorgeht; es ist zumindest vor-

stellbar, daß eine Gesellschaft auch ohne sie existieren und sich erhalten kann. Daher das eigentliche Problem: Wenn die Universalität der Familie keine Auswirkung eines Naturgesetzes ist, wie läßt sich dann erklären, daß man ihr beinahe überall begegnet?

Um einer Lösung näherzukommen, versuchen wir die Familie weder auf induktive Weise zu definieren, indem wir die in den verschiedenartigsten Gesellschaften gesammelten Informationen zusammenbündeln, noch durch Beschränkung auf die in der unsrigen vorherrschende Situation, sondern indem wir ein Modell konstruieren, das auf die wenigen invarianten Besonderheiten reduziert ist, die ein rascher Überblick uns bereits herauszuarbeiten erlaubt hat. Diese invarianten Besonderheiten oder Unterscheidungsmerkmale der Familie sind die folgenden:

- 1.) Der Ursprung der Familie liegt in der Ehe;
- 2.) sie schließt den Ehemann, die Frau und die aus ihrer Verbindung hervorgegangenen Kinder ein und bildet daraus einen Kern, dem sich eventuell noch andere Verwandte beigesellen können;
- 3.) die Familienmitglieder sind geeint durch:
 - a) juristische Bande;
 - b) Rechte und Pflichten ökonomischer, religiöser oder anderer Art;
 - c) ein genau beschreibbares Netzwerk von sexuellen Rechten und Verboten und einen variablen und diversifizierten Gesamtkomplex von Gefühlen wie Liebe, Zuneigung, Respekt, Furcht usw.

Wir wollen diese drei Aspekte nacheinander einer genaueren Prüfung unterziehen.

Wir haben zwei Haupttypen von Ehe unterschieden: die monogame und die polygame, und es muß hervorgehoben werden, daß der erste und bei weitem verbreitetste es noch weitaus mehr ist, als ein flüchtiger Überblick vermitteln kann. Unter den sogenannten polygamen Gesellschaften ist ein nicht geringer Teil polygam im vollen Wortsinne; andere aber machen einen

71 Unterschied zwischen der »ersten« Gattin, / die als einzige in den Genuß aller Vorrechte des Ehestandes kommt, und den »Nebengattinnen«, die kaum mehr sind als offizielle Konkubi-

nen. Überdies können in allen polygamen Gesellschaften nur wenige Männer wirklich mehrere Frauen haben. Man kann sich das leicht vorstellen, weil die Zahl von Männern und Frauen in einer beliebigen Population annähernd die gleiche ist, mit einer normalen Abweichung von etwa 10% zugunsten des einen oder anderen Geschlechts. Die Praxis der Polygamie hängt also von bestimmten Bedingungen ab: sei es, daß man willentlich die Kinder eines der beiden Geschlechter beseitigt (ein Brauch, der in manchen Fällen bezeugt ist, so bei der Kindstötung der Mädchen bei den Toda), sei es, daß die Lebenserwartung je nach Geschlecht differiert wie beispielsweise bei den Inuit oder mehreren australischen Stämmen, wo die Männer jünger starben als die Frauen, und zwar aufgrund der Gefahren, denen sie sich beim Walfang oder im Krieg aussetzten. Berücksichtigt werden muß auch der Fall streng hierarchisierter Gesellschaften, in denen eine durch Alter, Reichtum oder magisch-religiöse Vorrechte privilegierte Klasse sich einen erheblichen Anteil der Frauen der Gruppe zueignete, auf Kosten der jüngeren oder schlechter weggekommenen Mitglieder.

Man kennt, vor allem in Afrika, Gesellschaften, in denen man (aufgrund der Kaufehe) reich sein muß, um viele Frauen zu haben, wo gleichzeitig aber eine Vielzahl von Frauen es dem Mann ermöglicht, sich noch weitergehend zu bereichern: er verfügt so über ein Surplus an Arbeitskraft, das von den Frauen selbst und ihren Kindern gebildet wird. Dennoch fände die Polygamie, einmal zum System erhoben, ihre Grenze automatisch an den Strukturveränderungen, die sie der Gesellschaft auferlegte.

Die Vorherrschaft der monogamen Heirat hat also nichts Überraschendes. Daß die Monogamie aber kein Attribut der menschlichen Natur ist, wird hinreichend von der Existenz der Polygamie in zahlreichen Gesellschaften und in den unterschiedlichsten Formen bekräftigt. Wenn die Monogamie jedoch die häufigste Form darstellt, so einfach deshalb, weil in einer normalen Situation und bei Abwesenheit einer willentlich oder unwillentlich eingeführten Disparität in jeder menschlichen Gruppe ungefähr eine Frau auf einen Mann kommt. In den modernen Gesellschaften legen moralische, religiöse und ökonomische Gründe der monogamen Heirat den Status des Offiziellen bei

72 (nicht ohne / allerdings alle Arten von Mitteln zur Umgehung der Regel bereitzustellen: vorehelichen Geschlechtsverkehr, Prostitution, Ehebruch ...). In den Gesellschaften, wo kein Vorurteil gegen die Polygamie besteht oder sie gar in Ehren gehalten wird, kann der Mangel an sozialer oder ökonomischer Differenzierung zum gleichen Ergebnis führen: nicht jeder Mann hat die Mittel noch die Macht, sich mehr als eine Frau leisten zu können; er muß also die Not zur Tugend machen.

Ob die Eheform nun monogam oder polygam ist (und im letzteren Falle polygynisch oder polyandrisch oder gar beides gleichzeitig); ob man aus freier Wahl oder mit Rücksicht auf eine durch Verordnung oder Bevorzugung geprägte Regel oder gar aus Gehorsam gegenüber dem Willen der Eltern und Voreltern zu einem Ehegatten kommt: in allen diesen Fällen stellt sich ein Unterschied zwischen der Heirat als legaler, gesellschaftlich gebilligter Verbindung und aus Gewalt oder Zustimmung resultierenden zeitweiligen oder dauerhaften Verbindungen her. Es verschlägt wenig, ob die Intervention der Gruppe sich förmlich oder stillschweigend vollzieht; worauf es ankommt, ist, daß jede Gesellschaft über ein Mittel zur Unterscheidung der bloß faktischen und der legitimen Verbindungen verfügt. Das läßt sich auf verschiedene Weise erreichen.

Insgesamt legen die menschlichen Gesellschaften dem Stande der Ehe eine sehr große Bedeutung bei. Überall, wo Altersklassen existieren – in verschwommener oder institutionalisierter Form –, neigt man dazu, die jungen Adoleszenten und die erwachsenen Junggesellen in eine Kategorie, die älteren Adoleszenten und die kinderlos Verheirateten in eine zweite und die verheirateten Erwachsenen im vollen Besitz ihrer Rechte, das heißt im allgemeinen nach der Geburt des ersten Kindes, in eine dritte Kategorie einzuordnen: eine Dreiteilung, wie sie nicht nur von den sogenannten primitiven Völkern, sondern auch von den bäuerlichen Gemeinschaften Westeuropas anerkannt wird, und sei es nur bei Zeremonien und Festen, und zwar bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Noch heute werden im Süden Frankreichs die Ausdrücke *jeune homme* [junger Mann] und *célibataire* [Junggeselle] häufig als Synonyme gebraucht (genauso wie im Umgangsfranzösisch die Ausdrücke *garçon* [Bursche] und *célibataire* [Junggeselle]), und zwar mit dem Ergebnis, daß der

gebräuchliche, aber bereits bezeichnende Ausdruck *un vieux garçon* da auf noch aufschlußreichere Weise zu *un vieux jeune homme* [ein alter Knabe, Hagestolz] wird.

Der Mehrzahl der Gesellschaften erscheint das Zölibat, der ehelose Zustand, sogar widrig und verdammenswert. Man übertriebe wohl kaum, wenn man sagte, daß die Junggesellen in schriftlosen Gesellschaften nicht vorkommen, / und zwar aus ⁷³ dem einfachen Grunde, weil sie nicht überleben könnten. Ich erinnere mich, eines Tages in einem Bororo-Dorf Zentralbrasi-liens einen ungefähr dreißig Jahre alten Mann von vernachlässigtem Äußeren, offensichtlich unterernährt, traurig und einsam, gesehen zu haben, den ich zunächst für einen Kranken hielt. »Aber nein«, wurde mir auf meine Fragen bedeutet, »das ist ein Junggeselle.« Allerdings – in einer Gesellschaft, in der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern herrscht und einzig der Ehestand es dem Manne ermöglicht, in den Genuß der Produkte der weiblichen Arbeit zu kommen – eingeschlossen die Entlausung und andere Arten der Pflege des Haupthaares, die Körperbemalungen, ferner die Ergebnisse von Gartenarbeit und Küche (weil es bei den Bororo die Frau ist, die das Erdreich kultiviert und die Töpfergeräte herstellt) –, ist der Junggeselle höchstens zur Hälfte ein menschliches Wesen.

Was für den Junggesellen gilt, hat, wenn auch in geringerem Maße, ebenso für das kinderlose Ehepaar Gültigkeit. Zweifellos könnten solche Eheleute ein normales Leben führen und für ihren Unterhalt aufkommen, aber viele Gesellschaften verweigern ihnen die Vollwertigkeit, nicht nur im Bereich der Gruppe, sondern auch darüber hinaus, im Bereich der Gesellschaft der Ahnen, die genau so, wenn nicht wichtiger ist als die der Lebenden; denn niemand darf sich Hoffnung darauf machen, in den Rang eines Ahnen aufzusteigen, wenn es ihm an einem von Nachkommen erwiesenen Kult fehlt. Schließlich teilt häufig auch die Waise das Los des Junggesellen. Manche Sprachen verwenden die beiden Worte als die schwersten Beleidigungen, die ihnen zur Verfügung stehen; manchmal stellt man die Junggesellen und die Waisen auch den Krüppeln und den Schwarzkünstlern gleich, so als ob diese Familienstandsarten aus ein und derselben übernatürlichen Verwünschung herrührten.

Es kommt vor, daß die Gesellschaft dem Interesse, das sie der

Ehe ihrer Mitglieder entgegenbringt, auf feierliche Weise Ausdruck verleiht. So bei uns, wo die künftigen Ehegatten, wenn sie das vom Gesetz festgelegte Alter erreicht haben, das Aufgebot bestellen und sich der Dienste eines von der Gruppe zur Feier ihrer Verbindung bestellten Repräsentanten versichern müssen. Unsere Gesellschaft ist zwar nicht die einzige, die die Einwilligung der Individuen der öffentlichen Obrigkeit unterordnet; sehr häufig aber betrifft die Heirat nicht so sehr Privatpersonen einerseits und die Gesamtgesellschaft andererseits als vielmehr die mehr oder weniger umfassenden Gemeinschaften, aus der der Einzelne jeweils stammt: Familien, Lineages, Clans; und zwischen eben diesen Gruppen und nicht zwischen den Personen stiftet die Ehe eine Verbindung. Dafür gibt es verschiedene Gründe.

74 Selbst Gesellschaften mit sehr niedrigem technischen und ökonomischen / Entwicklungsstand schreiben der Ehe eine derart große Bedeutung zu, damit die Eltern sich schon sehr früh damit befassen, einen geeigneten Ehegatten für ihre Kinder zu finden; die sind also von früher Kindheit an einem Partner versprochen. Ferner und aufgrund einer Paradoxie, auf die wir zurückkommen müssen: wenn jede Ehe eine Familie ins Leben ruft, so ist es die Familie oder sind es eher die Familien, die die Ehe als gesellschaftlich gebilligtes Hauptmittel hervorbringen, über das sie zur gegenseitigen Verschwägerung verfügen. Wie man in Neuguinea sagt, ist das Ziel einer Ehe weniger, sich eine Gattin zu besorgen als vielmehr Schwäger zu bekommen. Sobald man also anerkennt, daß die Heirat eher Gruppen als Individuen vereint, erhellen sich viele vordem dunkle Bräuche. Man versteht etwa, warum in mehreren Regionen Afrikas, die die Nachkommenschaft in väterlicher Linie hervorheben, die Ehe erst als endgültig vollzogen gilt, wenn die Frau einen Sohn zur Welt gebracht hat: nur unter dieser Bedingung erfüllt die Ehe ihre Funktion, nämlich die, die Sippe des Ehegatten fortzusetzen. Das Levirat und das Sororat erwachsen aus denselben Prinzipien: wenn die Ehe eine Verbindung zwischen Gruppen herstellt, können diese Gruppen logischerweise verpflichtet sein, den fehlenden Ehegatten zu ersetzen, den sie anfangs in Gestalt eines Bruder oder eine Schwester geliefert hatten. Beim Tode des Ehemannes bildet das Levirat ein Vorzugsrecht der nichtverhei-

rateten Brüder auf die Witwe (oder, mit anderen Worten, eine auf die hinterbliebenen Brüder verteilte Verpflichtung zur Fürsorge für die Witwe und ihre Kinder). Ebenso konstituiert das Sororat ein Vorzugsrecht auf die Schwestern der Ehefrau, wenn die Ehe polygam ist, oder es erlaubt im Falle der Monogamie dem Ehegatten, Anspruch auf eine Schwester seiner Frau zu erheben, wenn die steril ist, ihr Verhalten zur Scheidung Anlaß gibt oder sie stirbt. Auf welche Weise aber die Gesellschaft sich auch zur Empfängerin der Ehe-»Früchte« ihrer Mitglieder aufwirft – durch den Kanal besonderer Gruppen, denen sie angehören, oder, direkter, durch Intervention der öffentlichen Macht –, richtig bleibt, daß die Ehe keine Privatsache ist, es nie gewesen ist und auch nie werden kann.

Man muß auf Fälle zurückgreifen, die ebenso extrem sind wie der der Nayar, um Gesellschaften zu finden, in denen eine faktische Verbindung zwischen dem Ehemann, der Frau und den Kindern nicht oder nur zeitweise existiert. Bedenken wir jedoch, daß, wenn diesen Kern bei / uns die legale Familie bildet, ⁷⁵ viele Gesellschaften diesbezüglich anders entschieden haben. Sei es aus Instinkt oder von den Vorfahren vermittelter Tradition, die *Mutter* kümmert sich um die Kinder und ist glücklich, das tun zu können. Psychologische Dispositionen erklären wahrscheinlich auch, daß ein in großer Intimität mit einer Frau zusammenlebender Mann Zuneigung zu den von ihr geborenen Kindern empfindet, deren körperliches Wachstum und geistige Entwicklung er aus der Nähe miterlebt, selbst wenn die offiziellen Glaubensinhalte ihm jede Rolle bei ihrer Zeugung absprechen. Manche Gesellschaften versuchen diese Gefühle dank Bräuchen wie dem des Mannskindbettes zu vergemeinschaften: daß der Vater symbolisch die (natürlichen oder durch Herkommen auferlegten) Unpäßlichkeiten der schwangeren Frau teilt, hat man häufig durch das Bedürfnis erklärt, Tendenzen und Einstellungen zu konsolidieren, die, für sich allein genommen, vielleicht keine große Homogenität bieten.

Dennoch zeigt die Mehrzahl der Gesellschaften für die Elementarfamilie kein großes Interesse, die für manche von ihnen, darunter die unsrige, doch so wichtig ist. Wie wir gesehen haben, sind es im Regelfall die Gruppen, die zählen, nicht die

besonderen Verbindungen zwischen Individuen. Ferner sind viele Gesellschaften bestrebt, die Verwandtschaft der Kinder sei es mit der Gruppe des Vaters, sei es mit der der Mutter festzulegen, und das gelingt ihnen, indem sie die beiden Verbindungstypen deutlich voneinander trennen, um entweder die eine auf Kosten und unter Ausschluß der anderen anzuerkennen oder um ihnen ganz unterschiedliche Aufgabenbereiche zuzuweisen. Manchmal werden die Rechte auf Grund und Boden in der einen Richtung vererbt und die religiösen Privilegien und Pflichten in der anderen; manchmal werden der soziale Status und das magische Wissen ähnlich aufgeteilt. Man könnte unzählige Beispiele für derartige Regelungen zitieren, und zwar aus Afrika, Asien, Amerika oder Ozeanien. Um nur eines anzuführen: die Hopi-Indianer in Arizona teilten bestimmte Typen von religiösen und juristischen Rechten sorgfältig zwischen väterlichen und mütterlichen Linien auf; zugleich aber machte die Scheidungshäufigkeit die Institution der Ehe derart instabil, daß viele Väter nicht unter demselben Dach wie ihre Kinder lebten, denn die Häuser waren Eigentum der Frauen und die Kinder gehörten rechtens zur mütterlichen Linie.

Die Fragilität der ehelichen Familie scheint in den von den Ethnologen untersuchten Familien sehr verbreitet zu sein, was allerdings nicht daran hindert, daß man der Treue zwischen 76 Ehegatten und den gefühlsmäßigen / Bindungen zwischen Eltern und Kindern hohen Wert beimißt. Diese moralischen Ideale aber liegen auf einer anderen Ebene als die rechtlichen Richtlinien, die die Verwandtschaft häufig ausschließlich in väterlicher oder mütterlicher Linie gelten lassen oder ganz genau zwischen Rechten und Pflichten unterscheiden, die jeweils der einen oder anderen Linie zugewiesen werden. Man kennt Grenzfälle wie den der Émerillons, eines kleinen Stammes in Französisch-Guayana, der vor etwa dreißig Jahren kaum über fünfzig Mitglieder hinausging. Zu dieser Zeit war die Institution der Ehe derart schwankend und unsicher, daß jedes Individuum im Laufe seines Lebens nacheinander alle Angehörigen des anderen Geschlechts geheiratet haben konnte: es wird auch berichtet, daß ihre Sprache besondere Namen bereithielt, um unterscheiden zu können, aus welcher von wenigstens acht aufeinanderfolgenden Verbindungen die Kinder hervorgegangen waren. Es handelt

sich da wahrscheinlich um ein Phänomen jüngeren Ursprungs, wie es sich aus dem sehr geringen Kopfbestand der Gruppe und den seit einem oder zwei Jahrhunderten nachhaltig veränderten Lebensbedingungen erklären läßt. Aus Beispielen wie diesem aber wird ersichtlich, daß es Fälle gibt, in denen die eheliche Familie praktisch nicht mehr zu erfassen ist.

Umgekehrt geben andere Gesellschaften der Institution der Familie ein umfassenderes und sichereres Fundament. So waren – manchmal bis ins 19. Jahrhundert – viele europäische Regionen zu finden, in denen die Familie als Grundeinheit der Gesellschaft einem Typus angehörte, den man häuslich oder ehelich nennen kann. Der älteste der noch lebenden Voreltern oder eine von ein und demselben verstorbenen Vorfahren abstammende Gemeinschaft von Brüdern hatte die Gesamtheit der Liegenschaftsrechte inne, übte Autorität über die Familiengruppe aus und leitete die Bestellung von Grund und Boden. Der russische *bratsvo*, die *zadruga* der Südslawen oder die französische *maisnie* waren Großfamilien, die – im Umkreis eines Altvordern – von seinen Brüdern, Söhnen, Neffen und Enkeln mit ihren Gattinnen, von seinen Töchtern, Nichten und ehelosen Enkelinnen und sofort bis hin zu seinen Urenkeln gebildet wurden. Man nennt solche Formationen im Englischen *joint families* [Familienverbände], im Französischen *familles étendues*, die bis zu mehreren Dutzenden von Personen umfassen, die im Banne einer gemeinschaftlichen Autorität leben und arbeiten: bequeme, aber irreführende Ausdrücke, weil sie glauben machen, daß diese großen Einheiten sich anfangs aus mehreren kleinen assoziierten ehelichen Familien bilden. Nun hat aber selbst bei uns die eheliche Familie erst nach Abschluß einer sehr komplexen historischen Evolution legale Anerkennung gefunden, die nur zum Teil einer fortschreitenden Bewußtwerdung / in bezug auf ihre natürliche Grundlage zugeschrieben werden kann; denn diese Evolution hat vor allem darin bestanden, die Großfamilie aufzulösen, um davon nur einen Kern weiterbestehen zu lassen, in dem sich allmählich ein juristischer Status konzentriert hat, der früher sehr viel weitläufigere Komplexe beherrschte. In diesem Sinne wäre man nicht im unrecht, wenn man Ausdrücke wie die der *joint family* oder der *famille étendue* ablehnte: weit angemessener ist es, die eheliche Familie eine »eingeschränkte Familie« zu nennen.

Man hat gesehen, daß die Familie, wenn sie nur eine schwache Rollenfunktion erfüllt, dazu neigt, sogar noch unter das Niveau der Ehe zu sinken. Im umgekehrten Falle aktualisiert sie sich darüber. In der Form, wie sie in unseren Gesellschaften existiert, ist die eheliche Familie also kein Ausdruck eines universalen Bedürfnisses und auch nicht im tiefsten Grunde des Wesens des Menschen verankert: sie repräsentiert eine mittlere Lösung, einen bestimmten Gleichgewichtszustand zwischen ihr widerstreitenden Formen, die andere Gesellschaften effektiv vorgezogen haben.

Um das Gesamtbild zu vervollständigen, müssen schließlich die Fälle ins Auge gefaßt werden, in denen die eheliche Familie zwar existiert, aber in Formen, die wir, zweifellos nicht als einzige, für unvereinbar mit den Zwecken und Zielen halten, die die Menschenwesen sich vorsetzen, wenn sie einen Haushalt gründen. Die Chukchee in Ostsibirien sahen in einer Heirat eines etwa zwanzigjährigen Mädchens mit einem Buben von zwei oder drei Jahren nichts Unschickliches. Die junge Frau, die häufig bereits Mutter war, wenn sie Liebhaber gehabt hatte, zog ihr Kind und ihren kleinen Ehegatten gemeinsam auf. Die Mohave in Nordamerika befolgten die umgekehrte Praxis: ein erwachsener Mann heiratete ein ganz kleines Mädchen und sorgte für sie, bis sie imstande war, ihre ehelichen Pflichten zu erfüllen. Man hielt solche Ehen für sehr dauerhaft: die Erinnerung an die väterliche Fürsorge, die der Ehemann seiner kleinen Frau überreichlich hatte zukommen lassen, verstärkte, wie man glaubte, die natürliche Zuneigung zwischen den Ehegatten. Man kennt ähnliche Fälle in den Anden-Gebieten und den tropischen Regionen Südamerikas, ebenso auch in Melanesien.

So seltsam uns diese Ehetyphen auch anmuten mögen, so stellen sie den Unterschied zwischen den Geschlechtern doch durchaus noch in Rechnung, eine in unseren Augen unerläßliche Bedingung für die Gründung einer Familie (obwohl die Forderungen der Homosexuellen ihr den Garaus zu machen beginnen). In Afrika aber hatten Frauen hohen Ranges häufig das Recht, andere Frauen zu heiraten, die von dazu autorisierten Liebhabern geschwängert worden waren. Die vornehme Frau wurde / zum legalen »Vater« der Kinder und vermachte ihnen gemäß der gültigen patrilinearen Regel ihren Namen, ihren Rang

und ihre Güter. In anderen Fällen diente die eheliche Familie dazu, Kinder zu zeugen, aber nicht sie aufzuziehen, denn die Familien rivalisierten miteinander, ihre jeweiligen Kinder zu adoptieren (wenn möglich die Kinder höheren Ranges); so behielt sich eine Familie manchmal sogar das Kind einer anderen noch vor der Geburt vor. Dieser Brauch war in Polynesien und einem Teil Südamerikas verbreitet. Man kann auch die Sitte damit in Zusammenhang bringen, die Jungen einem Onkel mütterlicherseits anzuvertrauen, wie sie bis in die jüngste Zeit bei den Völkern der Nordwestküste Nordamerikas und im europäischen Adel des Mittelalters bezeugt ist.

Jahrhundertlang hat die christliche Moral den Geschlechtsverkehr für Sünde gehalten, wenn er nicht im Stande der Ehe und im Hinblick auf die Gründung einer Familie vollzogen wurde. Hier und da sind andere Gesellschaften bekannt, die der statthaften Sexualität dieselben Grenzen auferlegen; sie sind jedoch selten. In der Mehrzahl der Fälle haben Ehe und sinnliche Lust nichts miteinander zu schaffen, denn in dieser Hinsicht existieren außerhalb der Ehe und manchmal in Gegensatz zu ihr alle nur erdenklichen Möglichkeiten. In Zentralindien weisen die Muria von Bastar den heiratsfähigen Jungen und Mädchen gemeinsame Häuser zu, in denen sie vollkommene sexuelle Freizügigkeit genießen; wenn aber die Zeit der Ehe kommt, untersagt man sie eben denen, die zuvor Geliebte und Liebhaber waren, dergestalt, daß jeder Mann im Rahmen der Dorfgemeinschaft eine Frau heiratet, von der er weiß, daß sie die Geliebte seines oder seiner Nachbarn gewesen ist.

Im Regelfall greifen Betätigungen sexueller Art also nur recht wenig in Eheprojekte ein. Eine Hauptrolle spielen dagegen solche ökonomischer Art, denn es ist vor allem die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, die die Ehe unerläßlich macht. Nun gilt aber von der geschlechtlichen Rollenteilung bei der Arbeit dasselbe wie von der familiären: auch sie beruht eher auf einer sozialen als auf einer natürlichen Grundlage. Zwar bringen in allen menschlichen Gruppierungen die Frauen die Kinder zur Welt und ernähren und betreuen sie, während die Männer sich der Jagd und kriegerischen Auseinandersetzungen widmen. Dennoch ist sogar diese scheinbar natürliche Aufga-

79 benteilung / nicht immer deutlich ausgeprägt: die Männer gebären zwar nicht, müssen sich jedoch in Gesellschaften, die das Mannskindbett praktizieren, so verhalten als täten sie es. Und es besteht ein großer Unterschied zwischen einem Nambikwara-Vater, der zärtlich auf sein Baby aufpaßt und es säubert, wenn es sich schmutzig gemacht hat, und einem europäischen Adligen, dem man noch vor gar nicht langer Zeit seine Kinder vorführte, die man für einige Augenblicke aus den Frauengemächern herbeiholte, die man ihnen zuwies, bis sie das Alter erreichten, in dem sie Reiten und Fechten lernten. Umgekehrt verabscheuen die jungen Konkubinen des Nambikwara-Häuptlings die Pflichten der Hausarbeit und ziehen es vor, ihren Gatten auf seinen waghalsigen Expeditionen zu begleiten. Es könnte durchaus sein, daß ein Brauch ähnlicher Art, auf den in anderen südamerikanischen Stämmen ebenfalls verwiesen wird, wo eine besondere Kategorie von Frauen, die halb Kurtisanen, halb Dienerinnen waren, ehelos blieben und den Männern in den Krieg folgten, am Ursprung der Amazonen-Legende stand.

Faßt man die Tätigkeiten ins Auge, die einander auf weniger deutlich ausgeprägte Weise entgegenstehen als Kinderbetreuung und kriegerische Auseinandersetzung, wird es noch sehr viel schwieriger, allgemeine Regeln auszumachen, die die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern beherrschen. Bei den Bororo bestellen die Frauen den Boden, bei den Zuni dagegen die Männer; je nach dem Stamm, den man ins Auge faßt, obliegt der Bau der Wohnstätten oder Schlupfwinkel, die Töpferei, die Weberei und die Flechtarbeit dem einen oder dem anderen Geschlecht. Es muß also zwischen dem praktisch universalen *Faktum* der Arbeitsteilung und den *Modalitäten* unterschieden werden, nach denen die Aufgaben hier und da zwischen den Geschlechtern geteilt werden. Diese Modalitäten erwachsen ihrerseits aus kulturellen Faktoren; sie sind nicht weniger künstlich als die Formen der Familie selbst.

Folglich sehen wir uns erneut mit demselben Problem konfrontiert. Wenn die natürlichen Gründe, die die Arbeitsteilung nach Geschlechtern zu erklären vermöchten, nicht mehr ausschlaggebend scheinen, sobald man sich vom soliden Boden der biologischen Unterschiede entfernt, und wenn die Modalitäten der Arbeitsteilung von einer Gesellschaft zur anderen variieren –

warum existiert sie dann überhaupt? Wir hatten uns dieselbe Frage bereits beim Problem der Familie gestellt: das faktische Vorkommen der Familie ist universal, die Formen, in denen sie sich zum Ausdruck bringt, haben dagegen wenig Relevanz, wenigstens im Hinblick auf ihre Naturnotwendigkeit. Nachdem wir das / Problem jedoch unter mehreren Aspekten ins Auge ⁸⁰ gefaßt haben, sind wir vielleicht besser imstande wahrzunehmen, was sie an Gemeinsamem haben, und einige allgemeine Merkmale herauszuarbeiten, die den ersten Versuch einer Antwort ermöglichen. Im Felde der gesellschaftlichen Organisation tritt die Familie als positive Realität in Erscheinung (manchen Autoren zufolge sogar als die einzige), und wir sind deshalb gehalten, sie ausschließlich durch positive Merkmale zu definieren. Nun mußten wir aber immer, wenn wir zu zeigen versuchten, was die Familie ist, zugleich auch darauf aufmerksam machen, was sie nicht ist, und vielleicht sind diese negativen Aspekte ebenso bedeutsam wie die anderen. Das gleiche gilt für die Arbeitsteilung: Konstatieren, daß ein Geschlecht für bestimmte Aufgaben ausersehen ist, läuft auf die Feststellung hinaus, daß sie dem anderen untersagt sind. Aus dieser Perspektive führt die Arbeitsteilung einen Zustand der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen den Geschlechtern ein.

Dieses Merkmal der Wechselseitigkeit kommt offensichtlich auch der Familie zu, wenn man sie aus der Perspektive der sexuellen Beziehungen ins Auge faßt. Wir haben es uns versagt, sie auf diesen Aspekt zu reduzieren, denn wie wir gesehen haben, stellt die Mehrzahl der Gesellschaften zwischen Familie und Sexualität nicht die enge Verbindung her, die sich in der unsrigen herauskristallisiert hat. Aber wie das gerade bei der Arbeitsteilung geschehen ist, kann man die Familie auch durch eine negative Funktion definieren: immer und überall bringt die Existenz der Familie Verbote mit sich, die bestimmte Verbindungen unmöglich oder zumindest tadelnswert erscheinen lassen.

Diese Einschränkungen der Wahlfreiheit variieren von einer Gesellschaft zur anderen beträchtlich. Im alten Rußland gab es eine *snokatchesvo* genannte Sitte, die dem Vater sexuelle Rechte auf die junge Gattin seines Sohnes zubilligte. Anderswo übte der Sohn der Schwester ein symmetrisches Recht auf die Gattin seines Onkels mütterlicherseits aus. Wir selbst erheben keine

Einwände mehr gegen die Wiederverheiratung eines Mannes mit der Schwester seiner Frau, eine Praxis, die noch mitten im 19. Jahrhundert aus der Perspektive des englischen Rechts als inzestuös galt. Ebenso richtig ist, daß jede bekannte – alte oder heutige – Gesellschaft behauptet, daß, wenn die Beziehung zwischen Ehegatten (und eventuell einigen anderen, wie man soeben gesehen hat) wechselseitige sexuelle Rechte impliziert, andere Verwandtschaftsbeziehungen – die ebenfalls eine Funktion der Familienstruktur sind – die sexuellen Beziehungen unmoralisch, unter legale Sanktionen fallend oder einfach unvorstellbar erscheinen lassen. Das universale Verbot des Inzests proklamiert, daß Individuen, die zueinander in der Beziehung von Eltern / und Kindern oder Brüdern und Schwestern stehen,
81 keine sexuellen Beziehungen haben und erst recht nicht heiraten dürfen. Manche Gesellschaften – im alten Ägypten, im präkolumbianischen Peru, in verschiedenen afrikanischen, polynesischen und südostasiatischen Königreichen – definierten den Inzest auf weniger strenge Weise und ließen ihn in bestimmten Formen zu (oder schrieben ihn gar vor), etwa für die Herrscherfamilie (im alten Ägypten war er vielleicht verbreiteter), nicht ohne ihm jedoch Grenzen zu setzen: die Halbschwester bei Ausschluß der leiblichen Schwester oder, im Falle der Ehe mit der leiblichen Schwester, die ältere bei Ausschluß der jüngeren ...

Seit der Niederschrift und Veröffentlichung des vorliegenden Textes vor nahezu dreißig Jahren haben mehrere auf die Tier-Ethnologie spezialisierte Autoren eine natürliche Grundlage für das Inzestverbot gefunden haben wollen. Tatsächlich hat es den Anschein, daß verschiedene Gattungen von Tiervölkern die sexuellen Verbindungen zwischen nahe verwandten Exemplaren vermeiden (oder doch vermeiden, daß diese Verbindungen überhaupt zustandekommen oder wenn, dann selten), und sei es einfach deshalb, weil die älteren Mitglieder der Gruppe die jüngeren daraus vertreiben, sobald die erwachsen geworden sind.

Vorausgesetzt, daß diese vor einem Vierteljahrhundert vernachlässigten oder unvollständig publizierten Fakten von den Beobachtern korrekt gedeutet worden sind, so unterschätzte man, wenn man sie extrapolierete, doch den ausschlaggebenden Unterschied zwischen tierischen Verhaltensweisen und mensch-

lichen Institutionen: so wie das Prinzip der Arbeitsteilung eine wechselseitige Abhängigkeit der Geschlechter voneinander aufrichtet, indem es sie zwingt, im Rahmen eines Haushalts zusammenzuarbeiten, so führt das Inzestverbot eine wechselseitige Abhängigkeit der biologischen Familien voneinander ein und nötigt sie, neue Familien hervorzubringen, durch deren Wirken – und ausschließlich dadurch – es der sozialen Gruppe gelingt, ihren Fortbestand zu sichern.

Man hätte die Parallelität zwischen den beiden Problemansätzen besser erfassen können, wenn man zu ihrer Bezeichnung nicht auf so verschiedenartige Begriffe wie *Teilung* einerseits und *Verbot* andererseits zurückgegriffen hätte. Hätten wir die Teilung der Arbeit »Verbot von Aufgaben« genannt, wäre auch nur ihr negativer Aspekt wahrgenommen worden. Umgekehrt verdeutlichen wir den positiven Aspekt des Inzestverbotes, wenn wir es als »Teilung der Heiratsrechte zwischen den Familien« bezeichnen. / Denn das Verbot des Inzests stellt nur den Grundsatz ⁸² auf, daß die Familien (welche Vorstellung sich jede Gesellschaft auch davon macht) sich lediglich mit *einander* verbinden können und nicht jede auf eigene Rechnung mit sich *selbst*.

Nichts wäre also falscher, als die Familie auf ihre natürliche Grundlage zu reduzieren. Weder der Fortpflanzungstrieb noch der Muttertrieb, weder die affektiven Bindungen zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Kindern noch die Kombination aller dieser Faktoren erklären sie hinlänglich. So bedeutsam diese Elemente auch sein mögen, sie vermöchten doch aus sich allein heraus keine Familie ins Leben zu rufen, und das aus einem sehr einfachen Grund: in allen menschlichen Gesellschaften ist die absolute Bedingung zur Schaffung einer neuen Familie die vorgängige Existenz zweier anderer Familien, die bereit sind, die eine einen Mann, die andere eine Frau aufzubieten, aus deren Ehe dann eine dritte Familie entsteht, und so endlos fort. Mit anderen Worten, was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist, daß eine Familie in der Menschheit nicht existieren könnte, wenn es nicht zuvor eine Gesellschaft gegeben hätte: eine Vielzahl von Familien, die die Existenz anderer Verbindungen als der der Blutsverwandtschaft anerkennen und einräumen, daß der natürliche Prozeß der Filiation seinen Lauf nur als in den sozialen Prozeß der Allianz integrierter nehmen kann.

Wie die Menschen darauf verfallen sind, diese Abhängigkeit der Gesellschaft vom Naturreich anzuerkennen, werden wir wahrscheinlich nie erfahren. Nichts erlaubt die Vermutung, daß die Menschheit, als sie aus den Tiefen der Tiernatur auftauchte, anfangs nicht mit einer Form von gesellschaftlicher Organisation ausgestattet war, die sich in ihren Grundzügen kaum von denen unterschied, die sie später erleben sollte. In Wirklichkeit hätte man Mühe sich vorzustellen, was eine elementare gesellschaftliche Organisation sein könnte, ohne ihr als Grundlage das Inzestverbot zuzuordnen. Denn einzig das Inzestverbot bewirkt eine Neugestaltung der biologischen Bedingungen von Paarung und Fortpflanzung. Sie ermöglicht den Familien den Fortbestand nur dann, wenn sie in ein künstliches Netz von Verboten und Verpflichtungen eingebettet sind. Nur da kann man den Übergang von der Natur zur Kultur, vom Tierwesen zum Wesen des Menschen ansiedeln, und nur da läßt sich ihre Verknüpfung erfassen.

Wie Tylor bereits vor einem Jahrhundert begriffen hatte, liegt die Erklärung in letzter Instanz wahrscheinlich darin, daß der Mensch sehr bald gewußt hat, daß er zwischen »*either marrying-*
83 *out / or being killed-out*« zu wählen hatte: für biologische Familien ist das beste, wenn nicht das einzige Mittel, sich nicht zur gegenseitigen Vertilgung drängen zu lassen, die Verbindung miteinander durch Blutsbände. Biologische Familien, die isoliert leben wollten, in lockerem Nebeneinander, sähen sich bald eine geschlossene Gruppe bilden, die ihren Fortbestand aus sich selbst sichern mußte und unausweichlich der Unwissenheit, der Angst und dem Haß zum Opfer fiel. Indem es den separatistischen Tendenzen der Blutsverwandtengruppe entgegentritt, gelingt es dem Inzestverbot, Affinitätsnetze zu weben, die den Gesellschaften ihr Gerüst geben und ohne die sie sich nicht erhalten könnten.

Wir wissen noch nicht genau, was eine Familie ist; das Vorausgehende hat uns aber bereits Mutmaßungen darüber an die Hand gegeben, wie ihre Existenzbedingungen beschaffen sein und welche Gesetze ihre Reproduktion lenken mögen. Um diese soziale Interdependenz der biologischen Familien zu gewährleisten, wenden die sogenannten primitiven Völker ihrerseits einfa-

che oder komplexe, aber immer erfinderische Regeln an, die für uns mit unseren Denkgewohnheiten, die an unvergleichlich viel dichtere und fließendere Gesellschaften als die ihren angepaßt sind, manchmal schwer zu verstehen sind.

Um sicherzustellen, daß die biologischen Familien sich nicht wieder in sich selbst abschließen und ebenso viele isolierte Zellen bilden, genügt es uns, die Heirat von sehr engen Verwandten zu untersagen. Die ausladenden Gesellschaften unserer Zeit bieten jedem Individuum Gelegenheit zu vielfältigen Kontakten jenseits und außerhalb der Kernfamilie – hinreichende Garantie dafür, daß die Hunderttausende oder Millionen von Familien, die eine moderne Gesellschaft bilden, nicht in sich selbst zu erstarren Gefahr laufen. Die freie Wahl des Ehegatten (außerhalb des Bereiches der beschränkten Kernfamilie) hält den Fluß der Tauschakte zwischen den Familien in Bewegung; es vollzieht sich eine ununterbrochene Durchmischung, und aus diesen Hin- und Herbewegungen ergibt sich ein soziales Netz, das in seinen Nuancen und in seiner Zusammensetzung hinreichend homogen ist.

In den sogenannten primitiven Gesellschaften herrschen dagegen sehr unterschiedliche Bedingungen. Der demographische Bevölkerungsstand kann von einigen Dutzend bis zu mehreren Tausenden von Personen variieren, bleibt jedoch / im Vergleich ⁸⁴ zum unsrigen niedrig. Überdies hindert eine geringere soziale Mobilität das einzelne Individuum daran, außerhalb des Dorfes oder der Jagdgebiete viele Kontakte zu anderen aufzunehmen. Zahlreiche Gesellschaften versuchen diese Kontaktgelegenheiten bei Festen und Stammeszeremonien zu mehren. Aber die Begegnungen bleiben im allgemeinen dem Kreis des Stammes eingeschrieben, in dem die Mehrzahl der schriftlosen Völker eine Art erweiterter Familie sieht, an deren Grenzen die sozialen Beziehungen enden. Häufig gehen diese Völker sogar so weit, ihren Nachbarn die menschliche Würde abzusprechen. Zwar gibt es in Südamerika und Melanesien Gesellschaften, die die Ehe mit fremden und manchmal sogar feindlichen Stämmen vorschreiben; in diesem Falle, erklären die Eingeborenen von Neuguinea, »sucht man sich eine Frau nur bei denen, die man gerade bekriegt«. Aber das Netz der so erweiterten Tauschmöglichkeiten bleibt in einem traditionellen Muster befangen, und

selbst wenn es mehrere Stämme anstelle eines einzigen umfaßt, werden die scharf markierten Grenzen nur selten überschritten.

In einer solchen Ordnung läßt sich auch noch sicherstellen, daß die biologischen Familien zu einer homogenen Gesellschaft verschmelzen, und zwar durch den unsrigen analoge Verfahrensweisen, das heißt durch einfaches Verbot der Heirat unter nahen Verwandten und ohne Zufluchtnahme zu positiven Regeln. Dennoch ist diese Methode in sehr kleinen Gesellschaften nur dann wirksam, wenn man die geringe Kopfzahl der Gruppe und den Mangel an sozialer Mobilität durch Erweiterung der Ehehindernisse wettmacht. Für einen Mann werden sich diese Ehehindernisse über die Mutter, die Schwester und die Tochter hinaus ausdehnen, und zwar so weit, daß sie alle Frauen umfassen, bis zu denen sich eine verwandtschaftliche Verbindung zurückverfolgen läßt, wie entfernt sie auch sein mag. Kleine Gruppen, die durch ein rudimentäres kulturelles Niveau und eine wenig gegliederte soziale und politische Organisation charakterisiert sind (wie bestimmte Populationen der halb wüstenartigen Landstriche beider Amerika), bieten Beispiele für diese Lösungen.

Die große Mehrheit der sogenannten primitiven Völker hat sich eine andere Methode zu eigen gemacht. Anstatt ihre Sache auf das Spiel der Wahrscheinlichkeiten zu stellen, in der Hoffnung, daß die hinreichend zahlreichen Ehehindernisse den Austausch zwischen den biologischen Familien automatisch gewährleisten werden, haben sie es vorgezogen, positive Regeln aufzustellen, die für die Individuen und die Familien verbindlich sind, damit sich zwischen diesen Familien und jenen Individuen positive Bindungen eines festgelegten Typus knüpfen.

85 In diesem Falle wird der Verwandtschaftsbereich als Ganzes zu einer / Art Schachbrett, auf dem ein kompliziertes Spiel abläuft. Eine angemessene Terminologie teilt die Gruppenmitglieder in Kategorien ein, und zwar gemäß den Prinzipien, daß die Kategorie oder die Kategorien von Verwandtschaft direkt oder indirekt diejenige festlegen, der ihre Kinder angehören werden, und daß die Mitglieder der Gruppe, ihren jeweiligen Kategorien zufolge, untereinander heiraten können oder nicht. Scheinbar unwissende und wilde Völker haben so Codes erfunden, die wir Mühe haben ohne die Hilfe unserer besten Logiker

und Mathematiker zu entziffern. Man kann diese Berechnungen, die manchmal so verwickelt sind, daß sich der Rückgriff auf Informatik-Systeme aufdrängt, nicht im Detail verstehen und muß sich auf einige einfache Fälle beschränken, indem man mit dem der Heirat zwischen Kreuzvettern bzw. -kusinen beginnt.

Dieses System teilt die kollateralen Linien in zwei Kategorien ein; in »parallele«, wenn ihre Verwandtschaft auf leibliche Angehörige desselben Geschlechts zurückgeht: zwei Brüder oder zwei Schwestern; und in »Kreuzlinien«, wenn sie auf Angehörige entgegengesetzter Geschlechter zurückgeht. Der Onkel väterlicherseits, die Tante mütterlicherseits sind für mich Parallelverwandte; der Onkel mütterlicherseits und die Tante väterlicherseits Kreuzverwandte. Von jeweils zwei Brüdern oder zwei Schwestern abstammende Vettern sind untereinander Parallelverwandte, von jeweils einem Bruder und einer Schwester abstammende sind Kreuzverwandte. In der nächstfolgenden Generation sind die Kinder der Schwester – für einen Mann – und die des Bruders – für eine Frau – Kreuzneffen; Parallelneffen aber dann, wenn sie – für einen Mann – von seinem Bruder und – für eine Frau – von ihrer Schwester abstammen.

Nahezu alle Gesellschaften, die diese Unterscheidung anwenden, stellen die Parallelverwandten den nächsten Verwandten derselben Generation gleich: der Bruder meines Vaters ist ein »Vater«, die Schwester meiner Mutter eine »Mutter«; ich nenne meine Parallelvettern »Brüder« oder »Schwestern«, und ich halte meine Parallelneffen wie meine eigenen Kinder. Die Heirat mit jedem Parallelverwandten wäre inzestuös und folglich untersagt. Umgekehrt bekommen die Kreuzverwandten unterschiedliche Benennungen, und unter ihnen wählt man sich obligatorisch – oder mit deutlichem Vorzug vor Nichtverwandten – seinen Ehegatten aus. Übrigens gibt es häufig nur ein einziges Wort zur Bezeichnung von Kreuzkusine und Ehegattin, von Kreuzvetter und Ehemann.

Manche Gesellschaften treiben die Unterscheidung noch weiter. Die einen untersagen die Heirat zwischen Kreuzvettern und nötigen / oder autorisieren lediglich deren Kinder dazu: die sind ⁸⁶ dann ebenfalls Kreuzvettern, aber Kreuzvettern zweiten Grades. Andere tüfteln geradezu am Begriff des Kreuzvetters herum und unterteilen diese Verwandten in zwei Kategorien, deren eine

die erlaubten oder gutgeheißenen enthält, während in die andere die verbotenen fallen. Obwohl die Tochter des Onkels mütterlicherseits und die der Tante väterlicherseits mit gleichem Recht Kreuzkusinen sind, findet man manchmal unmittelbar nebeneinander Stämme, die entweder die eine oder die andere als Ehegattin gutheißen oder verbieten. Manche Stämme in Indien würden den Tod dem Verbrechen vorziehen, wie es in ihren Augen eine Ehe im Sinne des Brauchtums des Nachbarstammes bedeutet.

Diese aus Gründen biologischer oder psychologischer Natur so schwer erklärbaren Unterscheidungen scheinen – wie andere, die man ihnen zur Seite stellen könnte – jedes Sinnes bar. Dennoch werden sie im Lichte unserer vorhergehenden Erörterungen verständlich, und zwar gerade dann, wenn man sich erinnert, daß die Ehehindernisse im wesentlichen das Ziel haben, eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen biologischen Familien herzustellen. Anders und deutlicher gesagt: diese Regeln bringen die von der Gesellschaft vorgetragene Abneigung zum Ausdruck, der Familie eine exklusive Realität zuzuerkennen. Denn alle diese komplizierten Systeme terminologischer Unterscheidungen, Verbote, Vorschriften oder Präferenzen sind nichts anderes als Verfahren zur Teilung der Familien in rivalisierende oder verbündete Lager, zwischen denen sich das große Spiel der Ehe vollziehen kann und darf.

Die Regeln dieses Spiels seien hier kurz ins Auge gefaßt. Jede Gesellschaft ist zunächst bestrebt, sich zu reproduzieren; sie muß also über eine Regel verfügen, die die Fixierung der Stellung der Kinder in der sozialen Struktur erlaubt, und zwar im Verhältnis zu der (oder derer) ihrer Eltern. Die Regel der sogenannten unilinearen Deszendenz ist in dieser Hinsicht die einfachste: sie macht die Kinder zu Mitgliedern der gleichen Unterabteilung der globalen Gesellschaft (Familie, Ligneage oder Clan), wie es entweder der Vater und seine männlichen Nachkommen (patrilineare Deszendenz) oder die Mutter und ihre weiblichen Nachkommen sind (matrilineare Deszendenz). Man kann die beiden Zugehörigkeiten auch gleichzeitig berücksichtigen oder sie kombinieren, um daraus eine dritte zu gewinnen, in der dann die Kinder stehen werden. Beispielsweise fallen die Kinder mit einem Vater der Unterabteilung A und einer Mutter der Unter-

abteilung B in die Unterabteilung C; im umgekehrten Fall in die Unterabteilung D. Individuen aus C und D können einander heiraten und werden dann Kinder sei es in A, sei es in B zeugen, und zwar / im Verhältnis zu ihrer jeweiligen Zugehörig- 87
keit. Man kann seine gesamte Freizeit darauf verwenden, sich Regeln dieser Art auszudenken, und es wäre verwunderlich, wenn man nicht auf wenigstens eine Gesellschaft stieße, die deren Illustration in der Praxis bietet.

Nachdem man die Deszendenzregel festgelegt hat, stellt sich eine andere Frage: wieviele exogame Formationen umfaßt die betreffende Gesellschaft? Wenn die Ehe im Rahmen der exogamen Gruppe definitionsgemäß verboten ist, so muß es wenigstens eine andere geben, an die sich die Mitglieder der ersten wenden können, um einen Ehegatten zu erhalten. Jede Kernfamilie unserer Gesellschaft konstituiert eine exogame Gruppe; die Zahl dieser Gruppen ist derart hoch, daß man es auf den bloßen Zufall ankommen lassen kann, damit jedes Gruppenmitglied eine Möglichkeit zur Ehe findet. In den sogenannten primitiven Gesellschaften ist diese Zahl sehr viel kleiner, einerseits aufgrund der geringeren Dimensionen dieser Gesellschaften selber, dann aber auch, weil die anerkannten Verwandtschaftsbeziehungen sehr viel weiter ausgreifen, als das bei uns der Fall ist.

Fassen wir zunächst den Fall einer Gesellschaft mit unilinearer Deszendenz ins Auge, die nur zwei exogame Gruppen umfaßt, A und B. Die einzig mögliche Lösung: die Männer aus A heiraten die Frauen aus B, die Frauen aus A heiraten die Männer aus B. Es lassen sich dann also zwei Männer, jeweils aus A und B, vorstellen, die ihre Schwestern tauschen, deren jede die Frau des anderen wird. Wenn der Leser sich die Mühe macht, ein Blatt Papier und einen Bleistift zur Hand zu nehmen und die aus einem solchen Arrangement sich ergebende theoretische Genealogie aufzuzeichnen, wird er feststellen, daß, welche patrilineare oder matrilineare Deszendenzregel auch vorliegen mag, die Brüder und die Parallelvettern in eine dieser exogamen Gruppen fallen und die Kreuzvettern in die andere. Ebendeshalb genügen einzig die Kreuzvettern (wenn das Spiel zwischen zwei oder vier Gruppen vor sich geht) oder die Kinder von Kreuzvettern (für ein Spiel zwischen acht Gruppen; das Spiel mit sechs bildet eine

Zwischenstufe) der ursprünglichen Bedingung, derzufolge die Ehegatten unterschiedlichen Gruppen angehören müssen.

Bisher haben wir uns auf die Fälle exogamer und geradzahliger Gruppen beschränkt: 2, 4, 6, 8, die einander paarweise gegenüberstehen. Was passiert aber, wenn die Gesellschaft Gruppen ungerader Zahl umfaßt? Bei Anwendung der vorhergehenden Regeln wird eine Gruppe ohne Partner, mit dem sie tauschen könnte, wenn ich so sagen darf, »sitzen bleiben«. Es müssen also
88 weitere Regeln eingeführt werden, die geeignet sind, / das Funktionieren beliebiger – gerader oder ungerader – Zahlengruppen von Empfängern bei ehelichen Tauschakten zu gewährleisten.

Diese Regeln können zwei Formen annehmen. Entweder beziehen sich diese Tauschakte auf dieselbe Generation und werden dann gleichzeitig indirekt, oder sie bleiben direkt, aber unter der Bedingung zeitlichen Ausgreifens. Der erste Fall: eine Gruppe A gibt ihre Schwestern oder Töchter einer Gruppe B zur Heirat, B an C, C an D, D an n und schließlich n an A. Wenn der Kreis sich schließt, hat jede Gruppe eine Frau gegeben und erhalten, obwohl die Gruppe, der man eine Frau gibt, nicht dieselbe ist wie die, von der man eine erhält. Ein leicht zu zeichnendes Schema zeigt, daß bei dieser Regelung die Parallelvettern wie zuvor in die Gruppe fallen, in der die Brüder und Schwestern sind; gemäß der Exogamieregel können sie einander nicht heiraten. Aber die Kreuzvettern – und gerade das ist das Entscheidende – unterteilen sich in zwei Kategorien, je nachdem sie von der Seite der Mutter oder der des Vaters abstammen. So findet sich die matrilaterale Kreuzkusine, das heißt die Tochter des Onkels mütterlicherseits, immer in der Gruppe der Frauengeber: in A, wenn ich in B bin, in B, wenn ich in C bin usw.; und umgekehrt findet sich die patrilaterale Kreuzkusine, die Tochter der Schwester des Vaters, ihrerseits immer in der anderen Gruppe, der meine eigene Gruppe Frauen gibt, von der sie aber keine erhält: in B, wenn ich in A bin, in C, wenn ich in B bin usw. In einem solchen System ist es folglich normal, daß man eine Kreuzkusine des ersten Typs heiratet, aber regelwidrig, daß man eine Kreuzkusine des zweiten ehelicht.

Die andere Form bewahrt dem Tausch seine direkte Form, der sich dann aber zwischen aufeinanderfolgenden Generationen vollzieht: die Gruppe A erhält eine Frau von der Gruppe B; in

der darauffolgenden Generation gibt sie B die Tochter aus der vorhergehenden Ehe zurück. Wenn man die Gruppe in der konventionellen Form A, B, C, D ... n anzuordnen fortfährt, funktioniert das System folgendermaßen: auf einer Generationsebene gibt die (als Beispiel gewählte) Gruppe C eine Frau an D und erhält eine aus B; in der folgenden Generation entschädigt C B, wenn man so sagen darf, und erhält ihre eigene Entschädigung von D. Der mit etwas Geduld ausgestattete Leser wird bemerken, daß die Kreuzvettern sich auch hier noch in zwei Kategorien unterteilen, daß aber, im Gegensatz zum vorhergehenden Fall, die Tochter der Tante väterlicherseits eine erlaubte oder empfohlene Ehegattin ist, während die Tochter des Onkels mütterlicherseits verboten bleibt. /

89

Neben diesen relativ durchsichtigen Fällen existieren nahezu überall auf der Welt Verwandtschaftssysteme und Heiratsregeln, über deren Wesen man auch weiterhin spekulieren wird: so die der Ambrym auf den Neuen Hebriden und die der Murngin oder der Miwuyt im Nordwesten Australiens; oder der weitläufige Komplex von hauptsächlich amerikanischen und afrikanischen Systemen mit Namen Crow-Omaha, der Bezeichnung jener Populationen, wo sie zuerst beobachtet wurden. Zur Entzifferung dieser und anderer Codes aber wird man so vorgehen müssen, wie wir es soeben getan haben, und zwar in Hinsicht darauf, daß die Analyse der Verwandtschaftsnomenklatur und der Grade von Erlaubnis, Verordnung oder Verbot die Geheimnisse eines ganz besondern Spiels enthüllen, das für die Mitglieder einer biologischen Familie oder einer als solche geltenden darin besteht, Frauen mit anderen Familien auszutauschen, indem sie bereits gebildete dissoziieren, um daraus andere zusammenzufügen, die zu gegebener Zeit mit demselben Ziel dissoziiert werden.

Diese unaufhörliche Zerstörungs- und Wiederaufbauarbeit impliziert aber nicht auch, daß die Deszendenz unilinear ist, wie wir das anfangs zur Erleichterung unserer Darstellung postuliert hatten. Es genügt, daß, gemäß einem beliebigen Prinzip, das das der unilinearen Deszendenz oder aber, allgemeiner noch, das der Blutsbande oder anders vorgestellter Beziehungen sein kann, eine Gruppe als Überlasserin einer Frau, über die sie Autorität

zu haben glaubt, sich als Gläubigerin einer Ersatzfrau betrachtet, daß diese aus derselben Gruppe kommt wie die, der sie eine Tochter oder einen Sohn gegeben hat, oder aus einer dritten Gruppe; oder – in noch allgemeineren Begriffen, vorausgesetzt, daß es eine solche soziale Regelung gibt – daß sich prinzipiell jedes Individuum einen Ehegatten jenseits der Verbotsgrenzen beschaffen kann, so daß sich zwischen allen biologischen Familien Tauschbeziehungen herstellen und fortbestehen, die sich insgesamt und im Bereich der globalen Gesellschaft in einem annähernden Gleichgewicht befinden.

Zur Beruhigung von Leserinnen, die sich mit Entsetzen auf die Rolle von Tauschobjekten für männliche Partner reduziert sehen: die Spielregeln wären die gleichen, wenn man sich die umgekehrte Konvention zu eigen machte und die Männer zu Tauschobjekten von weiblichen Partnern erklärte. Einige wenige ⁹⁰ Gesellschaften von /sehr weit getriebenem matrilinearem Zugschnitt haben die Dinge bis zu einem gewissen Grade in diesem Sinne geregelt. Und die beiden Geschlechter können mit einer etwas komplizierteren Beschreibung des Spieles vorliebnehmen, die in der Aussage bestünde, daß jeweils aus Frauen und Männern gebildete Gruppen untereinander Verwandtschaftsbeziehungen austauschen.

Welche Formulierung man sich aber auch zu eigen macht, die sich aufdrängende Schlußfolgerung ist dieselbe: die Kernfamilie ist nicht das Grundelement der Gesellschaft, und sie ist auch nicht deren Produkt. Richtiger wäre es zu sagen, daß die Gesellschaft nur existieren kann, indem sie in Gegensatz zu ihr tritt, wenn sie ihre Zwänge auch respektiert: keine Gesellschaft erhielte sich über lange Zeit am Leben, wenn die Frauen keine Kinder zur Welt brächten und nicht während der Schwangerschaft und für die Zeit der Stillung und Aufzucht ihres Nachwuchses männlichen Schutz genossen und wenn schließlich nicht genau festgelegte Regeln existierten, die, Generation für Generation, die Grundzüge der sozialen Struktur reproduzierten.

Hinsichtlich der Familie besteht die Hauptsorge der Gesellschaft dennoch nicht darin, sie zu Ehren zu bringen und ihren Fortbestand zu sichern. Alles weist im Gegenteil darauf hin, daß die Gesellschaft ihr mißtraut und ihr das Existenzrecht in Form

einer separaten Einheit bestreitet. Die Gesellschaft erlaubt den Kernfamilien den Fortbestand nur für einen befristeten Zeitraum, der je nach den Umständen kurz oder lang sein kann, aber unter der gebieterischen Bedingung, daß ihre Elemente, das heißt die sie konstituierenden Individuen, ohne Unterlaß ersetzt, ausgeliehen, geborgt, abgetreten oder eingefordert werden, und zwar so, daß sich aus den abgesplitterten Familienfragmenten neue bilden können, bevor sie ihrerseits wieder auseinanderbrechen. Die Beziehung der Kernfamilien zur globalen Gesellschaft ist nicht statisch wie die der Ziegelsteine zu dem Haus, dem sie als Baumaterial gedient haben; diese Beziehung ist dynamisch, sie vereinigt Spannungen und Gegensätze in sich, die zueinander in einem stets widerruflichen Gleichgewichtsverhältnis stehen. Der Punkt, an dem sich dieses Gleichgewicht einstellt, und seine Chancen auf Dauerhaftigkeit variieren nach Zeit und Ort bis ins Unendliche. In allen diesen Fällen aber bildet das Wort der Heiligen Schrift – »Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, und an seinem Weibe hängen« – die Goldene Regel (oder wenn man das vorzieht, das Eherne Gesetz) für den Zustand der Gesellschaft.

Wenn die Gesellschaft aus der Kultur erwächst, so ist die im Zentrum des sozialen Lebens stehende Familie die Emanation jener Forderungen der Natur, denen man Rechnung tragen muß; wo das nicht der Fall ist, kann keine Gesellschaft existieren / und nicht einmal die Menschheit im allgemeinen. Man ⁹¹ besiegt die Natur nur, lehrte Bacon, wenn man sich ihren Gesetzen unterwirft. Deshalb muß die Gesellschaft die Familie anerkennen, und es nimmt durchaus nicht wunder, daß sich die größte Rücksichtnahme auf die Natur, wie das die Geographen für den Umgang mit natürlichen Ressourcen gezeigt haben, an den beiden Enden der Skala findet, denen man die Kulturen je nach ihrem technischen und ökonomischen Entwicklungsstand zuordnen kann. Die ganz unten stehenden verfügen nicht über die Mittel, um den Preis bezahlen zu können, der für eine Abschüttelung des Jochs der Natur erforderlich wäre; die anderen, von den Irrtümern ihrer eigenen Vergangenheit belehrt (wenigstens wünschte man ihnen das), wissen, daß die beste Politik noch immer die ist, sich in die Rücksichtnahme auf die Natur und ihre Gesetze zu fügen. So erklärt es sich, daß die

relativ stabile, monogame Kleinfamilie in den für sehr primitiv gehaltenen und in den modernen Gesellschaften sehr viel größeren Raum einnimmt, als das auf Ebenen der Fall ist, die man bequemerweise Zwischenstufen nennen kann.

Gleichwohl betreffen diese Verschiebungen des Gleichgewichtszustandes nicht das Gesamtbild. Wenn man langsam und mühevoll reist, bedarf es häufiger und längerer Pausen; und wenn man in der Lage ist, viel und rasch zu reisen, muß man gleichfalls, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, gelegentlich innehalten, um Atem zu schöpfen. Überdies gilt, daß, je mehr Wege es gibt, um so zahlreicher die Möglichkeiten sind, daß sie sich kreuzen. Die Gesellschaft erlegt ihren einzelnen Mitgliedern und den Gruppen, an die ihre Geburt sie bindet, fortgesetzte Ortswechsel auf. Aus dieser Perspektive gesehen, entspricht das Familienleben nichts anderem als dem Bedürfnis, das Tempo an den Wegkreuzungen zurückzunehmen und ein wenig Ruhe zu genießen. Die Weisung aber lautet, den Marsch fortzusetzen, und die Gesellschaft besteht ebenso wenig aus bloßen Familien, wie die Reise sich nicht auf die Etappenorte reduziert, die ihren Verlauf vorübergehend unterbrechen. Wie von den Zwischenaufenthalten bei der Reise, so läßt sich von den Familien in der Gesellschaft sagen, daß sie ihre Bedingung und zugleich ihre Negation sind.

VIERTES KAPITEL

Ein australisches »Verwandtschaftsatom«

Neuerdings hat sich bei unseren englischsprachigen Kollegen eine regelrechte Mode verbreitet: die Mode, alle Errungenschaften unserer Disziplin zu verwerfen, ihre Begründer und alle ihre Nachfolger bloßzustellen und zu behaupten, die Ethnologie müsse von Grund auf »überdacht« werden und von ihrer Vergangenheit bleibe dabei nichts mehr übrig. Man hat diese Mißgunst nacheinander an Frazer, Malinowski, Radcliffe-Brown und einigen anderen ihr Mütchen kühlen sehen. Aufgrund des Ranges, den Radcliffe-Brown im Bereich der Australien-Forschung einnimmt, halten sich die jungen Ethnologen dieses Landes namentlich an ihn. Man wundert sich gelegentlich, daß seine Analysen und Schlußfolgerungen von Forschern des häufig obersten Ranges in Bausch und Bogen und auf geradezu schneidende Weise abgelehnt werden, von Forschern, die die augenblicklichen Bedingungen jedoch dazu verurteilen, nur noch Eingeborenengruppen kennenzulernen, deren traditionelle Kultur nachhaltig beeinträchtigt ist: die in Handelsmissionen eingepfercht sind, deren Einfluß sie seit Jahrzehnten erdulden, oder ein unsicheres Leben an den Stadträndern führen, auf leeren Grundstücken oder inmitten der Schienenstränge irgendeines Rangierbahnhofes hausend ... Solchen Vorbehalten entgegnen die Verächter Radcliffe-Browns mit Bitterkeit, er habe nie andere Eingeborene kennengelernt als solche, die ebenso akkulturiert gewesen seien wie die heutigen. Vielleicht; aber selbst ohne genaue Kenntnis der australischen Verhältnisse ist man zu der Vermutung berechtigt, daß ein Akkulturationsstandard des Jahres 1910 sehr stark von einem vierzig Jahre späteren abwich.

Denn im Laufe dieser vierzig Jahre hat sich der Einfluß der westlichen Kultur, selbst bei Fehlen eines direkten Kontaktes (was nur selten der Fall war), immer nachhaltiger spürbar gemacht: im Laufe dieser ganzen Phase haben sich die Ökologie, die Demographie und die Gesellschaften selbst gewandelt. /

Ich möchte anhand eines Beispiels zeigen, daß ein halbes Jahrhundert alte Forschungen, weit davon entfernt, durch neuere außer Kraft gesetzt zu werden, sie sogar vervollständigen können und sich wechselseitig bereichern.

Ein Aufsatz, der vor einigen Jahren von einem jungen und talentierten Ethnologen namens David McKnight veröffentlicht wurde, bestätigt trotz seines polemischen Tonfalls einen ausschlaggebenden Aspekt der Untersuchungen von Miss McConnel über die Heiratsregeln der Wikmunkan – Untersuchungen, denen ich um so größeres Interesse entgegenbringe, als ich sie in der Vergangenheit ausführlich benutzt habe. McKnight (1971 : 163) erkannte nämlich, daß die Wikmunkan, über die Heirat mit einer Kreuzkusine hinaus, auch die mit einer klassifikatorischen Tochterstochter erlauben. Ich lasse einen Augenblick lang die im Zusammenhang mit meinem Thema begangenen Interpretationsfehler außer acht¹ und beschränke mich auf die die Arbeit von McConnel betreffenden. Sie erklären sich wenigstens teilweise daraus, daß in einem System mit alternierenden Generationen (für das die Verwandtschaftsnomenklatur der Wikmunkan mehrere Hinweise bietet) sich terminologische Gleichungen in Intervallen wiederholen. McConnel sündigte

1 So habe ich nie den Anspruch erhoben, daß das Verwandtschaftsatom in allen Gesellschaften existierte, vorausgesetzt sie waren patrilinear oder matrilinear. Tatsächlich habe ich das genaue Gegenteil geschrieben: »Zunächst kommt das Avunkulat nicht in allen matrilinearen und patrilinearen Systemen vor; man findet es aber zuweilen in Systemen, die weder das eine noch das andere sind« (L.-S., 1958: 50 [dt. 1967: 56]). Und die »beiden Gruppen«, die wie McKnight glaubt, den Gesamtkomplex der jeweils patrilinearen und matrilinearen Gesellschaften repräsentieren, bezeichnen ohne die geringste Zweideutigkeit zwei besondere Gesellschaften: die der Tscherkessen und die der Trobriand-Indianer. Zu dieser Art von Verwechslungen vgl. *Anthropologie structurale deux*, 1973: 103–138 [dt. 1975: 99–131].

also nicht wider die Logik, wenn sie behauptete, daß ein Mann entweder eine Kreuzkusine oder eine Tochter seiner Tochter heiratet – und natürlich keine wirkliche Enkelin, wie ich mich bereits im Gefolge von McConnel hervorzuheben bemüht habe, als ich schrieb (1967 : 243 [dt. 1981 : 305]): »Wenn folglich das Ego die Kusine seines Enkels heiratet usw.«: *n. b.* eine Parallelkusine, keine Schwester.

Die beiden Heiratsregelungen sind nicht unvereinbar, denn aufgrund der Tendenz des Systems, die Generationen alternieren zu lassen, können Individuen, die sich nicht in der gleichen genealogischen Distanz zum Ego befinden, dennoch zu ein und derselben Verwandtschaftskategorie gehören. In einem »spiralförmigen« Heiratssystem, in dem die Männer unterhalb ihrer eigenen Generationsebene die Ehe eingehen und die Frauen darüber, besteht keinerlei Hindernis, / daß die genealogischen Bindungen und die Verwandtschaftskategorien periodisch neu geeicht werden. ⁹⁴

Im Sinne von McConnel also (1940 : 436): »Das Ego heiratet eine Frau einer jüngeren Generation in einem älteren Zweig, die aus diesem Grunde für den Sohnessohn des Ego verboten ist, der lediglich eine Frau eines älteren Zweiges in seiner eigenen Generation heiraten kann.« Diese Aussage hat nichts Widersprüchliches an sich. Dennoch lehnt sie McKnight unter dem Vorwand ab, man könne das Ehedigramm ebenso gut aufzeichnen, wenn man sich in die Perspektive des Enkels des Ego gebe, wie aus der seines Großvaters, woraus resultiere, daß, was der eine tun kann, auch dem andern erlaubt sei. Zwar wird man nicht bestreiten, daß der Sohnessohn von Ego gleichfalls berechtigt wäre, eine Frau einer älteren Linie in einer jüngeren Generation zu heiraten; McConnel hatte jedoch etwas ganz anderes vor Augen: nämlich daß die in Frage stehenden Frauen, klassifikatorische Tochterstochter für Ego und Schwestertochter des klassifikatorischen Vaters für den Sohn des Sohnes von Ego, deshalb für die beiden Männer erlaubte Ehegattinnen sind. Sie könnten also in Konkurrenz zueinander treten – wie McKnight (1971 : 163) selbst zu recht andeutet –, *es sei denn*, daß das System diese Frauen in ganz verschiedene Kategorien einreicht, indem es zwischen der aus einem älteren Zweig stammenden Frau, die dem Enkel von Ego versagt ist, und derjenigen

unterscheidet, die aus einem jüngeren Zweig stammt und für das Ego verboten ist. In den *Structures élémentaires de la parenté* (1967 : 243 [dt. 1981 : 305]) hatte ich die Argumentation von McConnel bereits auf diese Weise aufgefaßt. Gleichwohl sei hier aus dringlichen Gründen präzisiert: wenn das Ego eine Frau eines älteren Zweiges heiraten will, so muß sie um eine Generation jünger sein; und wenn es eine Frau eines jüngeren Zweiges heiraten will, so muß sie seiner eigenen Generation angehören. Das gilt fraglos ebenso für das Ego als Vatersvater wie für das Ego als Sohnessohn, aber da der Großvater die Ehe vor dem Enkel eingeht, wird die erstere Wahl nicht ohne Folgen für die zweite sein.

Damit gibt es derart schwerwiegende Widersprüche zwischen den Befunden von McConnel und denen von Thomson – einem weiteren Beobachter obersten Ranges –, daß wir, wenn wir diese beiden Parteien nicht gemeinsam verabschieden wollen, was ich mich zu tun weigere, anerkennen müssen, daß das Wikmunkan-System Rätsel aufgibt, die noch lange nicht gelöst sind. Ein Punkt scheint mir dennoch eindeutig: es kann sich nicht um ein
 95 System mit zwei Ligneages handeln. Die Deutung von / McConnel erfordert deren mindestens drei; und die Analysen von Thomson schließen diese Hypothese ebenfalls aus, weil die korrekte Ehe ihmzufolge mit einer Schwesterstochter des klassifikatorischen Vaters geschlossen wird, die zugleich eine Parallelkusine zweiten Grades sein kann; diese Bedingung impliziert, daß der Clan des Vaters und der der Mutter der Braut einerseits und der Clan der Mutter und der des Vaters des Bräutigams andererseits verschiedene sind (Thomson, 1955 : 40).

Man kann die Schemata von McConnel zwar diskutieren, aber ohne zu verkennen, daß Spencer und Gillen das System der Arabana mit nahezu denselben Begriffen beschrieben haben, ungeachtet ausgeprägter Unterschiede: etwa dem, daß die Ehe zwischen der Schwester des wirklichen Vaters und dem Bruder der wirklichen Mutter erlaubt ist – das aber ist gerade ein Ehetyp, den, McKnight zufolge, McConnel in ihre Schemata hätte einschließen müssen. Die Arabana verfügten über ein System exogamer Hälften und erlaubten es einem Mann prinzipiell, eine Frau seiner eigenen Generation oder aus den jeweils unmittelbar vorausgehenden oder nachfolgenden Generationen

zu heiraten. Tatsächlich aber konnte das Ego nur eine Frau aus der Kategorie der älteren Schwesterstochter des Vaters heiraten, so daß »in einem genealogischen Baum mit den Älteren zur Linken und den Jüngeren zur Rechten der *nupa* (mögliche Ehegatte) einer beliebigen Frau rechts und die erlaubte Gattin eines beliebigen Mannes links des Platzes stünden, der von ihr oder ihm im genealogischen Baum eingenommen wird« (Spencer und Gillen, 1938 : 65).

Zweifellos beobachtete Elkin nichts dergleichen, als er die Arabana dreißig Jahre später besuchte. Es wäre gleichwohl überraschend, wenn Spencer und Gillen einerseits und McConnel andererseits ein und derselbe Irrtum bei zwei räumlich sehr weit voneinander entfernten Gesellschaften unterlaufen wäre. Eher möchte man glauben, daß vor dem »Zusammenbruch ihrer Lebensweise«, wie Elkin von den Arabana sagt, die Verwandtschaftssysteme und die Heiratsregeln der beiden Gruppen manche gemeinsame Merkmale geboten haben mußten, die verschiedene Beobachter veranlaßt haben konnten, sie mit den gleichen Ausdrücken zu beschreiben (obwohl sich die »Spirale« von McConnel bei den Arabana in umgekehrter Richtung drehte). Das ist um so wahrscheinlicher, als jenes Etwas, das uns unbekannt bleibt, seinen Einfluß noch im Jahre 1930 äußerte. Zu dieser Zeit ließen sich noch immer drei Deszendenzlinien unterscheiden, und eine asymmetrische Heiratsregel blieb auch weiterhin anwendbar: der Vater der / Mutter konnte die Schwester des Vaters des Vaters heiraten, aber der Vater des Vaters mußte sich seine Gattin in einer dritten Klasse von Verwandten suchen (Elkin, 1938 a: 438–450).⁹⁶

Zur Erklärung dieser Anomalien stellt Elkin die Vermutung auf, daß es sich hier um ein im Übergang begriffenes System handele. Ich hatte dieselbe Hypothese bereits vor dreißig Jahren hinsichtlich des Wikmunkan-Systems formuliert, um den Unstimmigkeiten zwischen Thomson und McConnel Rechnung zu tragen: ich deutete es als Hybridsystem, das logisch auf halbem Wege zwischen eingeschränktem und generalisiertem Tausch stand. Und weil ich heute erneut auf dieses Problem stoße, werde ich mir das zunutze machen, um einen Aspekt von minderer Bedeutung zu erhellen, den manche Autoren aber nachdrücklich herauszustreichen für gut befunden haben, weil

sie glaubten, hier einen Widerspruch oder eine Inkonsistenz aufzufassen. Obwohl man den eingeschränkten Tausch »direkt« und den verallgemeinerten Tausch »indirekt« nennen kann, habe ich diesen Brauch im Falle der Wikmunkan doch mit vollem Bedacht umgekehrt. In der Tat erklärt McConnel, daß bei ihnen ein Mann eine unilaterale Kreuzkusine heiraten kann (was sich aus dem generalisierten Tausch ergibt), aber einer Parallellinie eine Frau borgen muß, die er im (diesmal eingeschränkten) Tausch gegen seinen Schwager hergibt. In diesem Falle ist der generalisierte Tausch folglich der direktere der beiden: man heiratet auf direktem Wege eine unilaterale Kusine. Umgekehrt greift der eingeschränkte Tausch nicht direkt in zwei Linien ein, sondern macht die Teilnahme einer dritten erforderlich.

Um die Zahl der von einem Verwandtschaftssystem anerkannten Deszendenzlinien ausfindig zu machen, läßt man sich im allgemeinen von den auf die Generation der Großeltern angewandten Referenzausdrücken leiten, und zwar gemäß dem vorausgesetzten Prinzip, daß die Zahl der grundlegenden Deszendenzlinien bei jedem System eine Funktion der in der Generation des Großvaters getroffenen terminologischen Unterscheidungen ist. Vielleicht ist dieses Prinzip anderswo gültig; es ist jedoch mit Sicherheit nicht auf Australien anwendbar. Um mich auf einige Beispiele zu beschränken: die Andigari und die Kokota heiraten eine Kusine zweiten Grades und müßten folglich zwischen vier Linien unterscheiden; nun haben sie in der Generation des Großvaters aber nur zwei Ausdrücke. Die Gunwinggu haben drei Ausdrücke, aber ihre Heiratsregeln setzen voraus, daß in Wirklichkeit vier Linien anerkannt werden. In der Terminologie der Arabana »gibt es drei Deszendenzlinien, in Wirklichkeit aber vier / für alles, was Heirat und Deszendenz betrifft« (Elkin, 1938 a : 447). Die Ungarinyin erkennen vier Deszendenzlinien an, obwohl sie in der Generation des Großvaters über fünf Ausdrücke verfügen. Und sogar Gruppen, die ein Verwandtschafts- und Heiratssystem vom Typus der Aranda haben und vier Linien mit ebensovielen Ausdrücken in der Generation des Großvaters unterscheiden, können in Wirklichkeit eine fünfte Linie anerkennen (cf. zu diesem Punkt Meggitt, 1962 : 195–196, 202).

Wie ich bereits gesagt habe, bestehen in den verfügbaren Angaben über die Wikmunkan dennoch so viele Unsicherheiten fort, daß es wenig ergiebig wäre, die Diskussion weiterzuverfolgen, solange die Ergebnisse neuerer Forschungen nicht vollständig publiziert worden sind. Deshalb möchte ich mich auf einzigen Punkt von zugleich theoretischem und methodologischem Interesse beschränken: ist der Begriff des »Verwandtschaftsatoms« auf die Wikmunkan anwendbar oder nicht?

Wenn einmal alle Mißverständnisse zerstreut sein sollten (ich habe nie behauptet, daß das »Gesetz des Verwandtschaftsatoms« universal anwendbar sei; und das um so weniger, als ich in meinem ersten Aufsatz zu diesem Thema so vorsichtig war hervorzuheben, daß das Phänomen »eine sehr häufige Verbreitung aufweist«, ein vollkommen hinreichender Grund, wie ich sagte, sich dafür zu interessieren; siehe die Fußnote S. 106), so besteht doch ein Problem fort, das in Angriff zu nehmen jetzt angebracht ist. McKnight hat auf überzeugende Weise gezeigt, daß das Wikmunkan-System der Einstellungen bzw. Haltungen strukturelle Aspekte zeigt: »Ich konversiere und pflege sehr freien Austausch mit dem älteren Bruder meiner Mutter, aber nicht mit ihrem jüngeren Bruder. Meine Mutter und ihr älterer Bruder haben keinen direkten Umgang miteinander, sie bedienen sich im allgemeinen meiner selbst als Mittelsperson oder benutzen dazu meine Brüder und Schwestern. Wenn dagegen mir auch jeder direkte Kontakt mit dem jüngeren Bruder meiner Mutter untersagt ist, so gehen meine Mutter und ihr jüngerer doch Bruder sehr freizügig miteinander um« (1971 : 169).

Bis hierher hat alles seine Richtigkeit. Auf eine erste Schwierigkeit stößt man jedoch, wenn man die Einstellung des Ego zu seinen Verwandten väterlicherseits ins Auge faßt. Nach McKnight wäre die Beziehung zwischen Vater und Sohn positiv: »Ich werde sie abgekürzt durch das Zeichen *plus* darstellen« (1971 : 174) – was sich nur sehr schlecht mit seinen eigenen / 98 Beobachtungen verträgt: »Diese Beziehung ist nicht durch Rücksichtnahme und Distanz geprägt, wie sie die zum jüngeren Bruder der Mutter charakterisiert, aber auch nicht durch die Freiheit, die Vertrautheit und die Nachsicht, wie sie typischerweise zwischen älterem Mutterbruder und jüngerer Schwesters-tochter herrschen. [...] Wenn sie größer werden, lernen die

Kinder, daß sie ihren Vater mit Respekt behandeln müssen« (1971 : 167). Und der Autor fährt fort: »Ähnlich wie man einen Vater achten muß, muß man auch die Schwester dieses Vaters achten. [...] Und ähnlich wie Nahrungs- und Verunreinigungs- tabus den Vater und den Sohn trennen, trennen ähnliche Tabus auch eine Frau und den Sohn ihres Bruders« (1971 : 168). Woraus sich ergibt, daß die Beziehung zwischen Vater und Sohn, ohne derart negativ zu sein wie die zwischen Neffen und jüngerm Bruder der Mutter, aber auch zweifellos nicht derart positiv ist wie die Beziehung des Neffen zu seinem älteren Onkel väterlicherseits. Man hat also kein Recht sie einander gleichzustellen. Die eigenen Hinweise von McKnight regen dazu an, die Beziehung Vater/Sohn als ambivalent anzusehen und sie mit einem Doppelzeichen zu versehen: \pm .

Aus diesem letzten Zitat geht auch hervor, daß die Beziehung zwischen Vaterstochter und Bruderssohn der zwischen Vater und Sohn sehr ähnelt. McKnight schätzt nun aber die erste als ambivalent ein. Es ist also legitim, sie beide durch dieselben Symbole zu kennzeichnen, das heißt die beiden Zeichen + und -. Der Text von McKnight liefert übrigens indirekt den Beweis dafür, daß es sich hier tatsächlich um dieselbe Beziehung handelt: »Die Wik-mungan selbst erkennen an, daß nur wenig daran fehlt, daß die Schwester des wirklichen Vaters ein rechtmäßiger Vater ist. Es ist eben durch Zufall geschehen, daß sie nicht als Mann zur Welt gekommen ist. Und wie ein Informant sagt: »Wenn die Schwester meines Vaters ein Mann gewesen wäre, hätte ich sie auch Vater genannt.« Und in gewissem Sinne tut er ja auch genau das, denn man wendet den gleichen Ausdruck *pinya* auf die Schwester und auf die älteren Brüder des Vaters an. Thomson [1936 : 384] gibt zu bedenken, daß *pinya* sich beinahe umstandslos auf eine terminologische Variante des Wortes für Vaters, i. e. *pipa*, zurückführen läßt« (McKnight, 1973 : 208–209).

Ein anderer Aspekt: wie läßt sich denn die Beziehung zwischen Mann und Frau ins Auge fassen? McKnight hält sie für positiv, wenn er in seinem Artikel von 1971 gleichzeitig auch anerkennt, daß es damals an ausreichenden Materialbefunden fehlte, um eine endgültige Schlußfolgerung stützen zu können, denn »es ist nicht leicht, eine derart intime Beziehung einzu-

schätzen« (1971 : 169). Sein Aufsatz von 1973 behebt diese Zweifel durchaus nicht. Aber selbst/ ohne alle genauen Befunde 99 lassen sich einige Vermutungen anstellen. Wenn, wie ich weiterhin glaube, zwischen der Beziehung Mann/Frau und der Beziehung Bruder/Schwester ein strukturelles Verhältnis herrscht und wenn sich bei den Wikmunkan diese letztere Beziehung im Verhältnis zum relativen Alter verdoppelt (sie ist positiv zwischen Schwester und jüngerem Bruder, negativ im umgekehrten Falle), so muß diese Verdopplung Nachwirkungen auf die Beziehungen zwischen Mann und Frau haben. Und das ist um so wahrscheinlicher, als dieselbe Verdopplung der Einstellungen in bezug auf die Schwestern der Mutter vorherrscht: die Haltungen wie die Terminologie stellen die ältere Schwester dem älteren Bruder der Mutter und die jüngere Schwester der Mutter gleich. Überdies trifft der Ehegatte eine analoge Unterscheidung zwischen den Schwestern seiner Frau: er behandelt die ältere (aber nicht die jüngere) als Frauengeberin (McKnight, 1973 : 197–198).

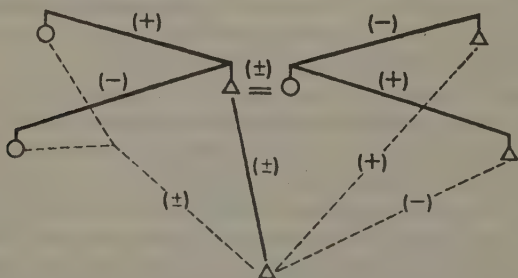
Im Falle der Beziehung zwischen Mann und Frau liegt das Problem also darin ausfindig zu machen, wie sich unterschiedliche Einstellungen eines Individuums zu zwei Personen – unterschiedlich in bezug auf deren relatives Alter – bei einer einzigen auswirken. Ich möchte eine Hypothese vorbringen: anstatt daß diese Einstellungen fortgesetzt zwischen zwei Typen von Individuen unterscheiden, erstrecken sie sich auf ein einziges, das aber in verschiedenen Phasen ins Auge gefaßt wird. Ein Wikmunkan-Mann behandelt seine Frau nämlich nicht auf dieselbe Weise, je nachdem ob sie für ihn einfach nur eine Ehegattin ist oder ob er in ihr die Mutter seines Kindes sieht.

Im Laufe der ersten Phase scheinen die Beziehungen zwischen Mann und Frau problemlos zu sein, wenn sie auch bestimmten scharfen Restriktionen unterliegen (McKnight, 1971 : 169–170; 1973 : 197). Ganz anders war die Situation – wenigstens in der Vergangenheit – immer dann, wenn die Frau ein Kind zur Welt brachte und kurze Zeit danach. Thomson hat (mit Photographien zur Bekräftigung seiner Aussagen) die eindrucksvolle Zeremonie der Überreichung des Kindes an seinen Vater beschrieben. Nach der Entbindung, schreibt er, »bleibt die Frau für eine Phase, die von zwei Wochen bis zu einem Monat

variiert, allein. Solange diese Isolation dauert, dürfen weder der Vater noch irgendein anderer Mann Mutter oder Kind sehen.« Einzig die weiblichen Verwandten nähern sich der Frau und kümmern sich um sie, und die offizielle Darreichung des Kindes an seinen Vater, die das Ende der Phase der Zurückgezogenheit der Frau bezeichnet, bildet eine sehr feierliche Zeremonie (Thomson, 1936 : 381–383).

100 Unter Berücksichtigung aller dieser Fakten hat es den Anschein, daß man auch die Beziehung zwischen Mann und Frau für ambivalent halten darf. Der/ Unterschied zu den oben erwähnten Fällen von Ambivalenz zwischen Personen, die aus derselben Generationsebene stammen, reduziert sich auf folgendes: eine synchrone Ambivalenz, die sich mittels entgegengesetzter Einstellungen zu zwei verschiedenen Kategorien von Individuen zum Ausdruck bringt (ältere oder jüngere Geschwister), weicht einer diachronischen Ambivalenz, bei der dieselben entgegengesetzten Einstellungen sich alternierend auf ein und dasselbe Individuum beziehen: die Ehefrau.

Das Netz von Einstellungen, denen die Wikmunkan formalen Ausdruck geben, scheint so komplex und derart verzweigt zu sein, daß man zu seiner vollständigen Darstellung wahrscheinlich die Generation der Großeltern und die der Enkel aufbieten müßte. Unter diesem Vorbehalt und mangels gesicherter Befunde beschränken wir uns auf einen engeren Bereich, in dem sich nichtsdestoweniger die Umrisse des Verwandtschaftsatoms der Wikmunkan abzeichnen:



Das obige Diagramm bietet besondere Merkmale. In erster Linie benutzt es drei Verbindungstypen: +, -, ±, anstelle der beiden,

die mir ehemals genügt hatten. Es gibt jedoch ähnliche Fälle: in einer früheren Studie habe ich gezeigt, daß das Verwandtschaftsatom der Mundugomor ebenfalls dreiwertig ist (L.-S., 1973 : 114–115 [dt. 1975 : 110–111]). Ein zweiter Aspekt stiftet noch größere Verwirrung: das Diagramm der Wikmunkan erscheint auf paradoxe Weise zugleich asymmetrisch und gleichgewichtig. Es befindet sich im Gleichgewicht, weil es ja eine gleiche Anzahl von Plus- und Minus-Zeichen enthält, die sich gegenseitig aufheben. Es ist aber auch asymmetrisch, und zwar in dem Sinne, daß die Verbindungen väterlicherseits und die mütterlicherseits einen verschiedenen Aufriß bieten. /

101

Diese Anomalien rufen vier Anmerkungen auf den Plan. 1.) Die Asymmetrie des Diagramms spiegelt die Asymmetrie der Nomenklatur wider: »In ihrem Verhalten und, soweit ich weiß, auch in ihrer Terminologie machen die Wikmunkan keinerlei Unterschied zwischen der jüngeren Schwester und der älteren Schwester des Vaters. [...] Alle Schwestern des Vaters, wirkliche oder klassifikatorische, und zwar älter als er oder jünger, werden *pinya* genannt. Man beobachtet also keinen ausgeprägten Unterschied zwischen den Vaterschwestern, die als solche klassifiziert werden oder nicht als Verwandte gelten, wie sich das bei den Brüdern der Mutter vollzieht. [...] Dieser Unterschied in der Behandlung bringt hinsichtlich der Schwestern des Vaters eine gewisse Ambivalenz mit sich« (McKnight, 1973 : 195–196). 2.) Nicht weniger asymmetrisch erscheinen die Einstellungen zwischen Verwandten. McKnight hebt mehrfach hervor, daß bei den Wikmunkan die Frauengeber den Frauennehmern überlegen sind, und das hat zur Folge, daß der Mann der Schwester eine untergeordnete Stellung im Verhältnis zum Bruder der Ehegattin einnimmt. 3.) Thomson hat seinerseits einen langen Aufsatz (1935) über die wechselseitigen Auswirkungen der Verwandtschaftsnomenklatur und des Einstellungssystems in allen Stämmen der Region, eingeschlossen die Wikmunkan, beige-steuert. Die beiden Komplexe – und zwar bald die Nomenklatur, bald das Einstellungssystem – modifizieren einander gelegentlich, wenn unter diesen oder jenen Umständen Widersprüche zwischen ihnen auftauchen. 4.) In der Form, wie wir es dargestellt haben, scheint das Verwandtschaftsatom der Wikmunkan die Hypothese zu bestätigen, derzufolge das Ehesystem

eine Art Kompromiß zwischen eingeschränktem und generalisiertem Tausch verwirklicht. Mit seiner gleichgewichtigen Seite verwies das Diagramm somit auf die erste Form des Tausches, mit seiner asymmetrischen Seite (Annäherung der asymmetrischen Einstellungen zwischen Mann der Schwester und Bruder der Ehefrau) auf die zweite.

Auch die Kommentare von McKnight zu den Walbiri verdienen eine ausführliche Würdigung. Hätte ich, wie er glaubt, darauf bestanden, daß das Verwandtschaftsatom in allen patrilinearen oder matrilinearen Gesellschaften existiert, so könnte man mir auch die Walbiri nicht entgegenhalten, die weder das eine noch das andere sind, sondern – wie die Beobachter sagen – ambilinear. Nun habe ich diese falsche Interpretation aber bereits zurückgewiesen, und ich willige gern
102 ein, die Walbiri in den Kreis der / Gesellschaften aufzunehmen, die aufmerksame Untersuchung verdienen, und sei es nur um hervorzuheben, daß der Bruder der wirklichen Mutter niemals die Rolle des Frauengebers übernimmt und folglich auch keinen Platz im Verwandtschaftsatom hat. Die einzigen möglichen Positionen, die für Frauengeber in Frage kommen, gebühren dem klassifikatorischen Bruder der Mutter der Mutter (aufgrund der bevorzugten Ehe mit der Tochter ihrer Tochter) und dem ebenfalls im klassifikatorischen Sinne verstandenen Bruder der Mutter. Das Verwandtschaftsatom kann, je nach der Zahl von Beziehungen, die zu seinem Aufbau erforderlich sind, »leicht« oder »schwer« sein. Bei der ersten Einführung dieses Begriffs genügte es; die »leichten« Formen zu präsentieren, bei denen der wirkliche Bruder der Mutter tatsächlich die Position des Frauengebers einnimmt. Ich sparte jedoch den Platz komplizierterer Formen aus (L.-S., 1958:59 [dt. 1967:63]), bei denen die Position des Gebers von anderen, manchmal entfernteren Verwandten eingenommen wird: etwa dem Vater der Mutter oder, wie bei den Walbiri, einem klassifikatorischen Großvater oder einem klassifikatorischen Mutterbruder (der vom wirklichen Bruder der Mutter verschieden ist). McKnight hat möglicherweise recht, wenn er McConnel den Vorwurf macht, nicht zwischen direkten und klassifikatorischen Verwandten unter-

schieden zu haben, aber dieselbe Unterscheidung drängt sich auch anderswo auf als bei den Wikmunkan!

Wenn man die Art und Weise ins Auge faßt, wie die Walbiri diese entfernteren Positionen behandeln, stellt man fest, daß die Beziehungen zwischen dem Ego und denen, die sie einnehmen, fraglos nicht positiv sind. In seiner Eigenschaft als *djuraldja* wird dem »Vater der Mutter, der gleichzeitig Bruder der Muttersmutter der Ehefrau ist, eine achtsame Behandlung entgegengebracht, denn er teilt mit dem Vater der Ehefrau und mit dem Bruder ihrer Mutter das Recht, über die Frau zu verfügen. [...] Der Bruder der Mutter der Mutter [...] trägt mehr zur Disziplinierung eines Kindes oder eines Heranwachsenden bei als der Vater oder der Bruder« (Meggitt, 1962 : 146, 82). Anhand der Lele, eines afrikanischen Stammes, bei dem der Bruder der Mutter der Mutter auch die Position des Frauengebers einnimmt, habe ich gezeigt, daß das Verwandtschaftsatom auch vielgliedrigere Formen umfassen kann als die, die zum Aufbau der einfachen erforderlich sind (L.-S., 1973 : 116–127 [dt. 1975 : 112–123]).

Niemals aber habe ich die Vermutung aufgestellt, daß man in einer beliebigen Gesellschaft immer Grundeinstellungen findet, die ein System bilden: »Man täuscht sich, wenn man glaubt, daß das Verwandtschaftssystem in jeder Gesellschaft das hauptsächlichste Medium bildet, durch das sich die individuellen Beziehungen regeln; und sogar in den Gesellschaften, in denen ihm diese Rolle zufällt, füllt es sie nicht immer / im gleichen Maße aus« ¹⁰³ (L. S., 1958 : 46 [dt. 1967 : 51]). Überdies habe ich auf die Fälle verwiesen, wo das Einstellungssystem unkenntlich wird, weil das Verwandtschaftsatom da gleichsam in einen differenzierten Kontext eingebettet ist oder weil das System eine rasche Umgestaltung oder gar eine verhängnisvolle Krise durchmacht (*ibid.* : 59 [dt. 63 f.]).

Wenn man dagegen die Situation betrachtet, die in den australischen Gesellschaften vorherrscht, »wofern sie wenigstens nicht die alten Regeln vergessen haben« (Elkin, 1938 *b* : 115), so kann man nicht umhin, mit Elkin von den zugleich subtilen und komplexen negativen Regeln beeindruckt zu sein, denen sich die Verhaltensweisen unterwerfen: »Eine Gruppe läßt sich einige Meter von anderen Gruppen nieder, kehrt ihnen jedoch den

Rücken zu und beginnt keinerlei Wortwechsel; die Mitglieder zweier Familien, die einander sehr nahe sitzen, reden freizügig miteinander, schauen dabei aber in entgegengesetzte Richtungen; während eine andere Familie und eine der beiden vorhergehenden einander gegenüber sitzen (*ibid.*: 115–116). »Regeln, die Beziehungen von gegenseitigem Ausweichen und vertraulichem Umgang unter Verwandten fixieren« (*ibid.*), erwachsen aus »allgemeinen Prinzipien«, die vom einen Ende Australiens zum anderen angewendet werden, vorbehaltlich »einiger Variationen«, die man »hier und da« (*ibid.*: 122) beobachtet. Selbst wenn die Suche nach dem Verwandtschaftsatom aus den Gründen, die ich genannt habe, auf Hindernisse stoßen kann, so leistet sie doch der Tiefenschichtanalyse der Verhaltensregeln Vorschub und erleichtert sie. Sie stellt Korrelationsbeziehungen zwischen diesen Regeln auf und zeigt, daß sie nur Bedeutung gewinnen, wenn sie in einen umfassenderen Komplex integriert werden, der die Einstellungen, die Verwandtschaftsnomenklatur und die Heiratsregeln einschließt, und zwar anhand der dialektischen Beziehungen, die alle diese Elemente untereinander vereinen.

Zitierte Werke

ELKIN, A. P.:

1938 *a* »Kinship in South Australia«, *Oceania*, 8 : 419–452.

1938 *b* *The Australian Aborigines*, Sydney–London–Melbourne, Angus and Robertson.

LÉVI-STRAUSS, C.:

1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon; dt. *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1967.

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton & Co. (Erstausgabe: Paris, Presses Universitaires de France, 1949); dt. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1981.

1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon; dt. *Strukturelle Anthropologie*, II, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975.

MCCONNEL, U. H.:

1949 »Social Organization of the Tribes of Cape York Peninsula«, *Oceania*, 10 : 434–455.

McKNIGHT, D.:

- 1971 »Some Problems Concerning the Wik-mungkan«, in: *Rethinking Kinship and Marriage*, London/New York, Tavistock Publications, 145–180.
- 1973 »Sexual Symbolism of Food among the Wik-mungkan«, *Man*, Bd. 8, Nr. 2, Juni, 194–209.

MEGGITT, M. J.:

- 1962 *Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, University of Chicago Press.

SPENCER, B., und F. J. GILLEN:

- 1938 *The Native Tribes of Central Australia* [Erstausgabe 1899], London, Macmillan & Co.

THOMSON, D. F.:

- 1935 »The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland«, *American Anthropologist*, 37 : 460–490.
- 1936 »Fatherhood in the Wik Monkan Tribe«, *American Anthropologist*, 38 : 374–393.
- 1955 »Two Devices for the Avoidance of First-Cousin Marriage among the Australian Aborigines«, *Man*, Bd. 55, Nr. 44, März, 39–40.

FÜNFTES KAPITEL

Kreuzfahrten der Lektüre

Im 11. Jahrhundert geschrieben, ist das *Genji monogatari* mit dem poetischen Hauch, der es belebt, mit der ihm entströmenden wehen Melancholie der Dinge und Menschenwesen und mit psychologischen Analysen von einer Subtilität und Tiefe, denen der Westen erst sechs oder sieben Jahrhunderte später gleichkommen sollte, nicht nur eines der reinsten Meisterwerke der Weltliteratur. In dieser dichten, langsamen, noch auf das geringfügigste Detail aufmerksamen erzählerischen Darstellung des Hoflebens im Japan der Heian-Zeit findet sich darüber hinaus eine Fülle von kostbaren Hinweisen für den Ethnologen, Hinweisen insbesondere auf einen sozialen Wandel, der sich zweifellos auch anderswo vollzogen hat, für den die aufschlußgebenden Dokumente aber, von dieser unschätzbaren Quelle abgesehen, nahezu völlig fehlen.

Die Ethnologen kennen viele Gesellschaften, die die Heirat von Vettern und Kusinen empfehlen oder vorschreiben; das war bereits im alten China der Fall, das mit seinem Einfluß die Gesetze und Sitten des mittelalterlichen Japan so nachhaltig geprägt hat. Sie kennen auch Gesellschaften, die allzu nahe Ehebindnisse verurteilen und sie nur zwischen entfernteren Verwandten oder gar zwischen Personen ohne wahrnehmbare Verwandtschaft zulassen. Aber wenn man auch einräumt, daß die Lebensumstände in der Geschichte dieser Gesellschaften zu dem oder jenem Zeitpunkt die Aufgabe einer der Eheformen zugunsten einer anderen bewirkt haben, so wissen wir doch praktisch nichts über die Art und Weise, wie die Individuen diesen Wandel erlebten, nichts über die Echos, die er in ihrem

Bewußtsein geweckt hat, und die Motive, die sie veranlaßt haben mögen, ihn zu fördern oder sich darein zu fügen.

Nun führt das *Genji monogatari* den Leser aber in eine Gesellschaft ein, die die Ehen von Vettern und Kusinen zwar durchaus kannte und auch häufig praktizierte, die aber /an einem bestimmten Punkt ihrer Geschichte über diesen Brauch mit sich zu Rate geht und Zweifel daran zum Ausdruck bringt. Die Zeugnisse für die subjektiven Einstellungen, die diese Evolution begleiten, sind derart selten, daß es die Mühe lohnt, sie in der Form kenntlich zu machen, wie sie, regelmäßig und immer dann, wenn die Frage auftaucht, von der Autorin des Werkes festgehalten werden. Ich zitiere nach der neuesten englischen Übersetzung, der einzigen vollständigen in einer westlichen Sprache, solange M. R. Sieffert die Veröffentlichung der seinen noch nicht abgeschlossen hat – der von E. G. Seidensticker (1978). 107

Die Vor- und Nachteile einer Ehe zwischen seiner Tochter und seinem Neffen mütterlicherseits abwägend (die also Kreuzvettern sind), stellt da eine der Figuren des Romans, Tô no Chûjô, die folgende Betrachtung an: »Eine Heirat zwischen Vettern war natürlich nicht ganz unannehmbar, aber die Leute würden sie bestenfalls für uninteressant halten« (I : 368). Einige Tage später diskutiert er die Angelegenheit mit seiner Mutter und legt da seine Gedanken ausführlicher dar: »Er [der Erwählte] mag zwar ein talentierter und gebildeter junger Mann sein, der mehr über Geschichte weiß als irgend jemand sonst bei Hofe, aber sogar die unteren Schichten halten es für ziemlich langweilig und alltäglich, wenn Vettern heiraten. Es würde ihm nicht mehr nützen als ihr. Er täte besser daran, sich eine reiche und geschmackvolle Braut in einem etwas entfernten Kreise zu suchen« (I : 369).

Dieselbe Tendenz äußert sich, als eine andere Person, Yûgiri, seine Töchter an zwei Männer zu verheiraten plant, deren einer als sein Halbbruder gilt, in Wirklichkeit aber der Sohn des Bruders seiner Frau ist, während der andere der Sohn einer Tochter seines Vaters ist (aber aus einer anderen Ehe). In der Tat gestalten sich die Verwandtschaftsbeziehungen hier so kompliziert, daß diese Bindungen andere nicht ausschließen. Wie dem auch sei, der erste Gedanke, der Yûgiri kommt (obwohl er selbst

seine matrilineare Kreuzkusine geheiratet hat), ist, daß »eine Ehe unter nahen Verwandten gewöhnlich für nicht sehr interessant gehalten wird« (II : 741). Einer der möglichen Erwählten zeigt sich noch zurückhaltender: »Es war nichts Geheimnisvolles, nichts Erregendes an diesem Heiratsantrag« (II : 819).

108 Diese wenigen Beispiele reichen zur Erklärung der Gründe aus, die die Ehe zwischen Vettern im Bewußtsein der Personen in Gegensatz zu der zwischen entfernteren Partnern treten lassen. Die erste Form bedeutet Sicherheit, erzeugt aber Monotonie: von Generation zu Generation wiederholen sich die gleichen oder ähnliche Ehebündnisse, / die familiäre und gesellschaftliche Struktur wird einfach nur reproduziert. Umgekehrt läßt die Ehe mit größerer Partnerdistanz, wenn sie sie schon dem Risiko und der Gefahr aussetzt, auch die Spekulation zu: sie knüpft neuartige Verbindungen an und setzt durch das Spiel neuer Koalitionen die Geschichte in Gang. Im Denken der Protagonisten aber entfalten sich diese erregenden Erlebnisse – und das ist ihr eigener Ausdruck – in einem Szenarium, dessen Rundhorizont die Vetternheirat bildet.

Diese Deutung sieht sich *a contrario* durch den anscheinend einzigen Fall bestätigt, in dem die Autorin des *Genji monogatari* einer ihrer Personen ein Plädoyer zugunsten der Vetternheirat in den Mund legt. Diese Person aber, niemand anderer als der herrschende Kaiser, sucht einen Ausweg aus einer besonders heiklen Situation.

Noch als Erbprinz hatte er eine einfache Ministerstochter geehelicht. Obwohl er sie zärtlich liebte, hatte ihre bescheidene Herkunft es ihr versagt, an der Herrscherwürde teilzuhaben. Erst spät brachte sie ein einziges Mädchen zur Welt, das sein Vater nurmehr in den Rang einer Prinzessin zweiten Grades erheben konnte. Reich, aber ohne Rückhalt mütterlicherseits, stand sie »nur ein wenig höher als ihre Mutter«, und zwar infolge einer Verteilung der erblichen Ränge, wie man sie auch in Polynesien beobachten kann, von den Fidschi-Inseln über Tahiti bis nach Hawaii. Als ihre Mutter starb, schien die Zukunft des jungen Mädchens sehr gefährdet zu sein, denn, so der Roman, »sie hatte keine Onkel mütterlicherseits, an die sie sich um Unterstützung wenden konnte« (II : 886). Der Kaiser hätte sie gern verheiratet, solange er noch auf dem Thron saß; man mußte

gleichwohl eine Partie finden, wie sie für ein Mädchen annehmbar war, das zwar hoher Herkunft, aber in der anderen Linie ohne Adelsprädikat war.

Zu der Zeit nun, da der Vater des gegenwärtigen Kaisers herrschte, hatte er eine seiner Töchter, Prinzessin dritten Grades, Genji zur Frau gegeben, der, sein Halb-Bruder, aufgrund der bescheidenen Herkunft seiner Mutter und aus Mangel an Unterstützung mütterlicherseits, auf die er sich hätte berufen können (die Geschichte wird mit allen Einzelheiten in Kapitel 34 erzählt), ebenfalls in den Nichtadeligenstand zurückgefallen war. Diese hypogame Verbindung wurde heftig kritisiert; man hätte es für normal gehalten, daß die Prinzessin dritten Grades ehelos blieb. Es kam nämlich häufig vor, daß die kaiserlichen Töchter, denen es nicht gelang, einen Gatten von hinreichend hohem Rang zu finden, keinen anderen Ausweg wußten, als Priesterin oder Nonne zu werden. /

109

Kaoru, in Wirklichkeit ein unehelicher Sohn, galt als Frucht dieser Ehe, die durch den Altersunterschied zwischen den Partnern noch ungleicher erschien. Als möglichen Gatten für die Prinzessin zweiten Grades dachte der Kaiser an diesen Neffen mütterlicherseits, denn »wo hätte er einen geeigneteren Kandidaten für ihre Hand finden können [...], wo eine bessere Lösung als die, in der zweiten Generation dem Präzedenzfall der ersten zu folgen?« (II : 886) – eine wenn auch nur im Vorbeigehen gegebene, aber doch technisch einwandfreie Definition der Heirat mit der matrilateralen Kreuzkusine. In diesem Falle behält also die Sorge um Sicherheit die Oberhand; mit der Vereinigung zweier Vettern hofft der Kaiser ein bestimmtes Gleichgewicht zwischen der hypergamen Ehe des einen (mit einer Bürgerlichen) und der hypogamen der anderen (mit einem Nichtadeligen) wiederherzustellen, Ehen, deren einander entgegengesetzte Merkmale in den beiden Fällen daraus erwachsen, daß einer der beiden Ehepartner, dem bereits die Unterstützung der mütterlichen Seite versagt ist, überdies noch ein Zweitgeborener oder eine Zweitgeborene in der väterlichen Linie ist. Kurzum, die Sorgen des Kaisers unterscheiden sich kaum von denen, die Ludwig XIV. den Gedanken eingaben, eine seiner unehelichen Töchter, M^{lle} de Blois, mit seinem Neffen der jüngeren Linie zu verheiraten, mit Philippe d'Orléans, dem künftigen Regenten.

So erlaubt es die Vetternheirat, der gesellschaftlichen Ordnung auferlegte Entgleisungen zu korrigieren und sie vor eventuellen Gefahren zu schützen. Als abgeschwächte Form der Endogamie (in Gesellschaften, die Verbindungen näheren Grades nicht fürchten) erfüllt sie deren Funktion da, wo sie im Wechsel – aber auch im Verein – mit der exogamen Ehe praktiziert wird: die Funktion, die kollateralen Linien zu festigen, zwischen denen sich ein Abstand zu vertiefen anschickt (auf die Gefahr hin, daß sie, wenn sie einander wieder zu nahe kommen, nicht mehr in Rivalität zueinander treten); im Gegensatz zur Exogamie, die es einer kollateralen Linie durch gutgewählte Fremdverbindungen erlaubt, sich von den anderen zu unterscheiden und Schmied eines eigenen, separaten Geschicks zu werden. Je nach Zeitpunkt oder Gelegenheit überwiegt die eine oder die andere Tendenz. Ohne Anführung genauer Daten und Beispiele ist W. H. McCullough (1967 : 136, 164, Fußn. 268) der Meinung, daß die Ehen mit der matrilateralen Kreuzkusine in der Heian-Zeit sehr häufig waren, vor allem in der kaiserlichen Familie; und es liegt auf der Hand, daß in prekären Situationen wie der eben erwähnten die Vorsicht als Mutter der Sicherheit die Wahl der Ehepartner diktiert. Umgekehrt können friedlichere Zeitläufte viele Familien dazu ermutigen, das Wagnis in Kauf zu nehmen und nach neuen Bündnispartnern zu suchen.

Jedenfalls tritt im Japan des 10. und 11. Jahrhunderts eine Abneigung gegen die Vetternheirat in Erscheinung, die möglicherweise / vorübergehend ist und deren psychologische Triebfedern die Literatur der Epoche freilegt. Von kritischen Umständen abgesehen, willigt eine Gesellschaft, mit der Geschichte konfrontiert, bewußt ein, in eine geschichtliche Existenz einzutreten. Hinsichtlich des sozialen Status, der jedem Einzelindividuum nach den Rängen zugemessen wird, die die beiden Elternteile innehatten, wurde oben auf polynesishe Fakten hingewiesen. Und man wird nicht umhinkönnen, sich von der bemerkenswerten Symmetrie beeindruckt zu lassen, die zwischen der sozialen und mentalen Verfassung des gerade beschriebenen alten Japan und derjenigen herrscht, wie sie von den Ethnologen noch vor kurzem auf den Fidschi-Inseln beobachtet werden konnte.

Bevor wir diesen Punkt in Angriff nehmen, muß gleichwohl vor einer Zweideutigkeit gewarnt werden. Das Vorhandensein

so großartiger Werke wie des oben zitierten überzeugt einen mit hinreichender Deutlichkeit, daß das Japan der Heian-Zeit mit seiner bereits seit mehreren Jahrhunderten literarisch gebildeten Elite von einer schriftlosen Gesellschaft wie der der Fidschi-Inseln durch einen Abgrund getrennt ist. Man wird sich also hüten, in bezug auf den Fernen Osten erneut jene Fehler zu begehen, die die westlichen »Primitivisten« machen, wenn sie in unverständlichen Bräuchen Griechenlands oder des antiken Rom Spuren archaischer Institutionen wiederzuerkennen behaupten, die ein Vergleich mit dem Leben schriftloser Völker zu rekonstituieren erlauben soll.

Etwas anderes ist es, in verschiedenen und miteinander nicht vergleichbaren Kulturen Formen von Aktivität auszumachen, die aufgrund ihrer entscheidenden Rolle rekurrent und also unabhängig von dem sind, was man Zivilisationszustände nennt; Zustände, mit denen eine positive oder negative Einstellung zu bestimmten Typen von Ehe rein gar nichts zu schaffen hat. F. Zonabend (1980 : 221) hat die Paradoxie hervorgehoben, daß im heutigen Frankreich die Vetternehe auf dem Lande wieder in Erscheinung tritt, aber nicht trotz der Entwicklung des Autoverkehrs, sondern gerade wegen ihm: die leichter möglichen Begegnungen integrieren kollaterale Linien in den Kreis der Bekanntschaften, die man seit langem aus dem Gesicht verloren hatte; die alte Ehepolitik, die darauf abzielte, daß »wieder Ehen [unter Vettern] angeknüpft werden« (*ibid.*: 152) – und die, wie man glaubte, durch die Zerstreuung der Verwandtschaft und die Durchmischung der Populationen für untauglich erklärt worden war – sieht sich hier wiederbelebt.

In den menschlichen Gesellschaften wie in den biologischen Arten sind elementare Mechanismen auf identische Weise wirksam, / wie hoch auch der jeweilige Komplexitätsgrad jedes 111 Organisationstypus sein mag: auf molekularer Ebene ins Auge gefaßt, sind die physikalisch-chemischen Prozesse überall dieselben. Die Legitimität der vergleichenden Methode beruht nicht auf ausgeprägten oder oberflächlichen Ähnlichkeiten. Sie muß die Analyse bis auf ein Niveau verlagern, das tief genug ist, damit an der Basis jedes sozialen Lebens einfache Besonderheiten in Erscheinung treten, die sich zu rudimentären Systemen vereinigen, die eventuell zu den Baumaterialien komplexerer Systeme

werden, die ihrerseits einen höheren Integrationsgrad aufweisen und mit vollkommen neuen Merkmalen ausgestattet sind. In diesem Geiste und unter Berücksichtigung dieser Vorbehalte ist man berechtigt, die jeweiligen Einstellungen des alten Japan und der Fidschi-Inseln zur Vetternheirat zu vergleichen und sie überdies in Gegensatz zueinander zu stellen.

Die Heirat von Kreuzvettern war in manchen Fidschi-Gegenden erlaubt, aber anscheinend nicht geschätzt; anderswo verbot man sie, weil das, wie man sagte, »die Nachkommen verschmelzen lassen bedeutet hätte« (M. D. Sahlins, 1962). Dennoch gehört das Verwandtschaftssystem zum Drawida-Typus, der alle Individuen in zwei Kategorien einteilt: Blutsverwandte und Anverwandte, so als ob sich die gesamte Gesellschaft auf zwei exogame Sektionen zurückführen ließe, die die Heirat von Kreuzvettern im Verein mit dem Schwesterntausch praktizierte. Die Realität aber war ganz anders: die Fidschi-Insulaner tauschten ihre Schwestern nicht, und die Gesellschaft zählte sehr viele Sippen. Manche davon bemühten sich, im Laufe mehrerer Generationen die gleichen Ehebündnisse aufrechtzuerhalten; aber nichts versagte es einem, gleichzeitig oder sukzessiv Ehen mit einer unbestimmten Anzahl anderer Sippen zu schließen (Nayacakalou, 1955; Groves, 1963).

Im Gegensatz zur realen Praxis aber wurden die Ehepartner, sobald die Ehe einmal vollzogen war, füreinander nominell Kreuzvettern, und als Folge davon veränderten sich alle Verwandtschaftsbezeichnungen: die Brüder jedes Ehepartners wurden zu Kreuzvettern des anderen, ihre jeweiligen Schwiegereltern wurden zu Kreuzonkeln und -tanten. Für einen Mann wurden die Kinder der Schwester seiner Frau zu Parallelkindern, die Kinder des Bruders seiner Frau zu Kreuzkindern; und im Falle seiner Gattin umgekehrt.

Im Unterschied zum alten Japan, das, wenn man dem *Genji monogatari* Glauben schenken will, die Vetternheirat praktizierte, wenn es dabei gleichzeitig / auch ambivalente Gefühle empfand, tat die Fidschi-Gesellschaft mithin so, als sei die Vetternheirat die Regel, selbst wenn sie ihr nicht nachkam. Man möchte sagen, daß Gesellschaften, die an derselben unstabilen Gleichgewichtsschwelle zwischen zwei Regelungen stehen, in die jeweils entgegengesetzte Richtung umschlagen. Die Gesellschaft des

mittelalterlichen Japan verunglimpft die Vetternheirat, in der sie ein Hindernis für den Geist des Wagnisses sieht, auch wenn sie daran festhält oder darauf zurückgreift, wenn die Sicherheit es erfordert. Eher häuslichen Geistes, kann die Fidschi-Gesellschaft so weit gehen, sie zu ächten; aber gleichsam untröstlich hält sie an ihrem Trugbild in verbaler und fiktiver Form fest. Von einer elementaren Struktur besessen, deren Wurzeln wahrscheinlich tief in ihre jeweilige Vergangenheit hinabreichen, bewahrt sich die Fidschi-Gesellschaft die Sehnsucht danach und kommt, wenigstens verbal, nicht dazu, sich von ihr zu lösen; das alte Japan wurde ihrer Grenzen gewahr, als es, auf eigene Rechnung, die typisch »mittelalterliche« Entdeckung machte – die aber auch im ganzen pazifischen Bereich zu spüren ist –, daß Gesellschaften, die nur bestrebt sind, sich zu reproduzieren, und den Wandel eher erdulden als daß sie ihn herbeiwünschen, ohne die Pfade der Verwandtschaft zu verlassen, im großen Spiel der Ehestiftungen das Mittel, sich der Geschichte zu öffnen, und die Bedingungen einer berechenbaren Zukunft finden können.

Ein anderer vom *Genji monogatari* inspirierter Vergleich wird uns jetzt erneut in eine austronesische Welt führen. Der Leser hat bereits (cf. oben, S. 122) Gelegenheit gehabt, den bedeutsamen Rang zu bemerken, der den Verwandten mütterlicherseits in einer kognatisch gesonnenen oder, wie McCullough (1967 : 113) sagt, bilateralen Gesellschaft eingeräumt wird, wie ihn eine sehr verkürzte Verwandtschaftsnomenklatur widerspiegelt. Sie scheint sich vom 10. Jahrhundert bis in unsere Tage kaum verändert zu haben. Ehedem trennte sie Vettern von leiblichen Geschwistern, unterschied bei letzteren aber zwischen älteren und jüngeren; in der ersten Generation in aufsteigender Linie zog sie eine Trennungslinie zwischen den Verwandten von Onkeln und Tanten und in der ersten in absteigender Linie eine zwischen den Vettern ersten Grades und anderen, entfernteren.

Wie eine Art Leitmotiv greift das *Genji monogatari* ständig auf dasselbe Thema zurück; an der Peripherie / wie im Zentrum ¹¹³ der kaiserlichen Familie hängt der Rang eines Individuums nicht nur von seinen Vorfahren väterlicherseits, sondern auch vom Einfluß ab, der seinen Angehörigen mütterlicherseits zuerkannt

wird (I : 13, 15). »Selbst für den Sohn eines Kaisers macht die Stellung der Mutter den entscheidenden Unterschied aus. Schaut euch Genji an [den Sohn eines Kaisers]. Er war der Ansehnlichste und Begabteste von allen, und dennoch ist er in den Nichtadeligen-Stand zurückgesunken. Sein Großvater mütterlicherseits war nicht bedeutend genug, und seine Mutter nahm unter den Hofdamen einen minderen Rang ein. [...] Selbst die Tochter eines Prinzen oder eines Ministers sieht sich sehr benachteiligt, wenn die Familie ihrer Mutter keinerlei Einfluß hat. Ihr Vater kann nicht tun, was man in seiner Stellung von ihm erwarten würde« (II : 332). Was allerdings für das eine Geschlecht zutrifft, hat für das andere nicht weniger Gültigkeit. »Selbst eine Tochter aus kaiserlichem Geblüt wäre ohne Zukunftsaussichten, wenn sie keine Onkel mütterlicherseits hätte, an die sie sich um Unterstützung wenden könnte« (II : 886). Es nimmt also durchaus nicht wunder, wenn ein junger Mann folgendermaßen ermahnt wird: »Such dir eine Frau und Schwiegereltern, die dir von Nutzen sein können« (II : 941).

In bezug auf diesen Punkt macht sich das *Eiga monogatari*, eine historische Chronik, die nur wenig später entstanden ist als der Roman, zu dessen getreuem Echo: »Hinsichtlich seines Lebensweges hängt ein Mann von der Familie seiner Frau ab« (W. H. & H. C. McCullough, 1980, I : 296). Die Übersetzer und Kommentatoren weisen ausdrücklich darauf hin: »Ein ständiges Thema im *Eiga* ist die Mahnung, daß die Geschicke der Prinzen in den Händen der Verwandten mütterlicherseits liegen« (*ibid.*, I : 35; cf. auch W. H. McCullough, 1967 : 126–127).

In dieser Phase der Geschichte Japans hatte der Clan der Fujiwara derartige Prinzipien gründlich auszubeuten verstanden. Er hatte sich der Realität der Macht versichert, indem er seine Schwestern und Töchter systematisch von den kaiserlichen Thronerben ehelichen ließ. So machten sich die Fujiwara den Brauch zunutze, daß der regierende Kaiser sich zurückzog, wenn er einem Sohn das Leben geschenkt hatte, was dazu führte, daß in dessen Kindheit und Jugend das Feld der Altkaiserin und ihrer Familie überlassen blieb. Es ist übrigens nicht sicher, daß seine angeheirateten Verwandten den Kaiser zum vorzeitigen Rücktritt zwingen mußten (obwohl sie daran ein vitales Interesse hatten), denn man findet Beispiele für denselben Brauch in

anderen Pazifik-Regionen, besonders auf den Gesellschaftsinseln, wo der Vater zum Untertanen seines eben geborenen Sohnes wurde (aber die Macht in seinem Namen ausübte und für ihn später ein schrecklicher Rivale blieb), und zwar im Sinne des mit unseren Anfangserörterungen übereinstimmenden Prinzips, daß das Kind / dem Vater und der Mutter deshalb überlegen war, 114 weil es das *mana* der beiden Elternteile in sich vereinigte.

Wenn man etwas weiter ausgreift (ohne jedoch die austronesische Welt zu verlassen, mit der Japan, von der Sprache einmal abgesehen, durch derart viele Bindungen verknüpft ist), tauchen zwangsläufig bestimmte Analogien zwischen diesen Bräuchen und anderen auf, wie sie mit einer zeitlichen Verschiebung von mehreren Jahrhunderten von den dynastischen Praktiken in Imerina bezeugt werden, einer Region im Herzen von Madagaskar. Um die Befürchtungen zu besänftigen, die ein solcher nicht nur zeitlicher, sondern auch historischer Sprung erwecken könnte, muß man darauf aufmerksam machen, daß die fraglichen Bräuche sich bis in die Neuzeit erhalten haben. Die Prinzessin Yi Pangja, von Geburt Japanerin, die mir im Jahre 1981 in ihrem Palast in Seoul eine Audienz gab, schreibt in ihrer Autobiographie: »Die Tendenz der modernen koreanischen Geschichte ging dahin, daß die Familie der Königin von der Macht Besitz ergriff und das Land faktisch regierte, bevor sie von einer anderen Familie verdrängt wurde« (1973 : 67–68). So erklärt sie auch, warum die Staatsräson ihre Ehe mit dem letzten Erbprinzen des Königreiches Korea erforderlich machte, nachdem das Land von Japan erobert worden war: die japanische Regierung wurde so zum »Schwiegervater« des künftigen Herrschers. Man kann also durchaus die madegassischen Fakten in die Diskussion einführen, die gleichwohl weniger jungen Datums sind.

Bekanntlich wurde das damals in vier kleine Königreiche geteilte Imerina gegen Ende des 18. Jahrhunderts von dem Herrscher über eines davon geeint, Andrianampoinimerina, der in der Folge seine Hegemonie auf den größeren Teil der Insel ausdehnte. Nun bietet die Regentschaft dieses mächtigen Monarchen aber zwei paradoxe Aspekte. Erstens reformierte er die Thronfolgeregelung, die sich früher nur auf die Männer bezog, um sie der Nachkommenschaft seiner Schwestern vorzubehalten. Zweitens hat es, obwohl er nicht aufhörte, auf dem Primat

der monarchischen Macht zu beharren, den Anschein, daß er seine Herrschaft ausgeübt hat, indem er sich auf eine Volkskammer stützte oder, genauer, sich die Ausübung seiner Macht mit einer Oligarchie teilte: »Es ist bemerkenswert zu sehen, daß die fähigsten Männer seiner Umgebung während seiner Regentschaft stets gemeinsam mit ihm handelten und ihm häufig sogar in gewisser Weise vorgriffen, um die sinnvollsten, die gerechtesten und manchmal auch strengsten Maßnahmen durchzusetzen« (R. P. Malzac, 1912 : 136).

Der Autor, dessen überdies von anderen Quellen bestätigte
115 Auffassung soeben zitiert wurde, / hat auch die Hypothese aufgestellt, daß die beiden Paradoxa sehr wohl miteinander verknüpft sein könnten. Er fragt sich nämlich, ob die Vorliebe Andrianampoinimerinas für die weibliche Deszendenz nicht der Vorstellung entspricht, daß »eine Frau, die natürlicherweise für die Ratschläge erfahrener Anführer empfänglicher ist als ein Mann, sich nicht um so nachdrücklicher für das Glück ihres Volkes einsetzen wird«. Und er fügt hinzu: »Manchen alten Madegassen zufolge, die mit den Genealogien und Bräuchen des Hofes sehr vertraut waren, hatte er der Nation diese sehr fremdartige Vorstellung formell übermittelt. [...] Sie vermochte den Großen des Reiches nicht mehr als ein Lächeln abzugewinnen, die, mit einer Königin, nach eigenem Belieben zu herrschen hoffen durften« (*ibid.*).

Niemand wird daran denken, den Berichten über die Anfänge der Merina-Dynastie, wie sie von Pater Callet in seinem Buch *Tantaran' ny Andriana* in madegassischer Sprache gesammelt wurden, rückhaltlosen Glauben zu schenken. Diese Berichte haben offenkundig legendenhaften, häufig sogar mythischen Charakter. Dennoch sind sie überaus bedeutsam, weil sie wenn auch nicht reale Ereignisse, so doch wenigstens die Art und Weise vergegenwärtigen, wie die madegassischen Weisen sich eine ferne Vergangenheit vorstellten und in hohem Maße auch rekonstruierten, um sie in Übereinstimmung mit der neueren, urkundlich gut bezeugten Geschichte zu bringen und sie gegebenenfalls auch zu rechtfertigen. Man wird also im ersten Teil der *Histoire des rois* – so die Übersetzung des Originaltitels – keine authentischen Begebenheiten suchen, sondern eher ein ideologisches Schema, das auf das Bedürfnis der Konzeptualisierung der

sozialen Ordnung reagiert: nicht die wirkliche Geschichte, sondern das Modell, das die Memoirenschreiber und politischen Denker zur Mitte des 19. Jahrhunderts davon entwarfen.

Diesem Modell zufolge geht der Ursprung der Merina-Dynastie auf die Vazimba zurück, die früheren, wenn nicht sogar die ersten Inhaber des Landes und Herren der Erde, *tompotany* (Callet, I:8). Zwei Königinnen aus dieser Rasse, je nach den verschiedenen Fassungen entweder Mutter und Tochter oder Schwestern, heirateten Neuankömmlinge und brachten die ersten Könige zur Welt, die den Thron anfangs von Bruder zu Bruder, später vom Vater auf den Sohn vererbten. Bei ihren sukzessiven Heiratsbündnissen läßt sich ein bemerkenswerter Wechsel zwischen endogamen und exogamen Ehen feststellen. Anscheinend um die Mitte des 17. Jahrhunderts vertrieb einer dieser Regenten, Andrianjaka, die Vazimba aus Tananarive, wo sie seit mehreren Generationen herrschten. Als Ausgleich dafür trat er ihnen erbliche Ländereien ab und überließ ihnen große Privilegien: sie allein sollten bestimmte Rituale abhalten / und ¹¹⁶ den Vorsitz bei der Beschneidung der Königssöhne innehaben können; ihre als »heilige Überreste« aufgefaßten Toten sollten fortan Gegenstände eines Kultes werden.

Wenn die Merina-Dynastie sich nun aber von den Vazimba-Königinnen abstammen sehen möchte, wie das die Überlieferungen behaupten, bilden die Vazimba und ihre Nachkommen im Verhältnis zu ihr eine Sippe von Mutterbrüdern; und in den Privilegien, die ihnen als Ausgleich für den Verzicht auf die Macht überlassen wurden, läßt sich ohne Mühe eine Analogie zu denen ausmachen, wie sie weltweit so häufig den Verwandten mütterlicherseits zuerkannt werden: vergöttlicht, mit rituellen Vorrechten in bezug auf ihre Neffen mütterlicherseits ausgestattet, spielen sie eine wichtige Rolle bei deren Beschneidung. Bemerkenswert ist, daß die anfänglichen Ehebündnisse zwischen den beiden Sippen sich im Laufe der Generationen auf Madagaskar erneuerten. Als es gegen Ende des 18. Jahrhunderts Andrianampoinimerina gelang, die Antehiroka zu reduzieren, die letzten Nachkommen der Vazimba (Callet, I:8), ließ er ihnen eine Sonderbehandlung angedeihen, und zwar deshalb, weil sie von einer der beiden Gattinnen seines Ahnen Ralambo abstammten und er von der anderen: »Ihr und ich, sagte er zu

den Antehiroka, wir sind eine einzige Person, denn ich bin der Sohn der ersten Frau von Ralambo und ihr seid die Söhne der zweiten« (Callet, III : 98). Zweifel herrscht in bezug auf den Rang der Ehefrauen, denn man liest an anderer Stelle, daß Ralambo sich seinen zweitgeborenen Sohn Andrianjaka zum Nachfolger wählte, weil er seine erste und Hauptgemahlin zur Mutter hatte, die Tochter eines mächtigen Vazimba-Häuptlings. Vielleicht hat Andrianjaka, mehr polynesischer *vasu* als Einheimischer, sogar gerade aufgrund seiner mütterlichen Aszendenz, wie oben beschrieben, die Enteignung der Vazimba in Angriff genommen und sie aus dem Norden Imerinas verjagt.

Andrianampoinimerina trat um 1787 die Nachfolge seines Großvaters mütterlicherseits an, der ihm den Vorzug vor seinem eigenen Sohn gab, der damals noch keine Kinder hatte. Eine weibliche Linie wird also in die dynastische Erbfolge eingeführt, und tatsächlich berief sich Andrianampoinimerina sein Leben lang, auf dem Wege über seine Mutter, nicht auf seinen Großvater, sondern auf seine Großmutter Rasoharina, so als sei sie die wirkliche Stammutter seiner Lineage gewesen. Das scheint dennoch nicht hinreichend zur Erklärung des Wandels, den er über die Nachfolgeordnung verhängte, als er seine Schwestern zum »Großen Herd« machte, aus dem die Herrscher über Imerina hervorgingen: sogar sein Sohn, der ihm unter dem Namen Radama I. folgte, verdiente in seinen Augen dieses Recht, weniger aufgrund väterlicher Erbschaft als / deshalb, weil er von Ramorabe abstammte, der Königin von Ambohidratimo, und weil er der Adoptivsohn von Ralesoka war, seiner älteren Schwester, die selbst kinderlos und die Gattin des Königs von Tananarive war (Malzac, 1912 : 158). Auf kognatische Linien gründete Andrianampoinimerina somit die von ihm vollzogene Wiedervereinigung des Königsreiches, das sein Urgroßvater, der agnatischen Thronfolge treu, gegen Ende des 17. Jahrhunderts zwischen seinen vier Söhnen aufgeteilt hatte.

Bedeutsame Episoden markieren die Etappen dieser Wiedervereinigung. Man weiß nicht genau, wer Rasoharina war, aber die Chroniken verleihen ihrer Persönlichkeit strategische Bedeutung: einzige Prinzessin in der *Histoire des rois*, die Heldin eines in allen Einzelheiten erzählten Liebesromans ist; Prinzessin auch mit umstrittener Filiation. Man spricht von ihr bald als

von einer nahen Verwandten der Herrscher von Ambohimanga, deren Sohn und Thronerbe sich in sie verliebte, obwohl sie mit einem fremdländischen Prinzen verheiratet war (Callet, II : 702); bald als von der Tochter eines fremdländischen Prinzen, dann aber Schwester von Ramorabe, Großmutter von Andrianampoinimerina und Gattin des Königs von Ambohidratimo (Callet, II : 700, Fußn. 5). In beiden Hypothesen vereinigt Rasoharina endogame und exogame Züge in sich.

Soeben ist Ramorabe zitiert worden; diese Großmutter spielte eine bedeutsame Rolle in dem Prozeß, der ihrem Enkel zum Thron verhalf und zur Wiedervereinigung von Imerina führte. Zu der Zeit, da das Gebiet noch in vier separate Königreiche geteilt und Andrianampoinimerina, wegen seiner Mutter, nur der Enkel des Königs von Ambohimanga war, ohne dynastische Hoffnungen, weil der einen Sohn hatte, machte er sich nach Ambohidratimo auf, um seiner Großmutter einen Besuch abzustatten. Sie war es, die ihm sein Schicksal offenbarte und für seinen Erfolg zu arbeiten begann (Callet, II: 737 ff.). Denn diese Prinzessin hatte zu den Antehiroka gehalten, deren Beistand sie gegen ihre eigenen Söhne gewann, um Andrianampoinimerina zur Herrschaft zu verhelfen, und zwar mittels des Versprechens, ihre von den Vorfahren überkommenen Bräuche zu respektieren. Zu anderen Zeiten ließ sie den regierenden Herrscher, ihren Enkel, zum Tode verurteilen, weil er bei den Antehiroka Geld erpreßt hatte (Callet, II : 759). Der künftige Andrianampoinimerina wird seinerseits vieler Unterstützung durch das Volk bedürfen, um seinen Onkel mütterlicherseits, Andrianajafy, zu verdrängen. Diese Rolle der Antehiroka ergibt sich deutlich aus einer lokalen Chronik (Délivré, 1974 : 334).

Alles drängt also zu der Annahme, daß die umstrittene Thronbesteigung Andrianampoinimerinas / und die erfolgreiche Wiedervereinigung von Imerina nur durch die Rückkehr zu einer soziopolitischen Konfiguration möglich gemacht wurden, die vorübergehend zugunsten der agnatischen Thronfolge aufgegeben worden war: der Allianz von zwei (manchmal auch drei) Sippen, die ihre zugleich antagonistischen und komplementären Beziehungen ihren gemeinsamen ehrgeizigen Strebungen unterordnen, antagonistisch und komplementär insofern, als sie füreinander väterliche oder mütterliche Verwandte, Nehmer oder

Geber von Frauen, Inhaber von weltlicher oder spiritueller Macht, Eroberer oder Autochthone sind; oder gar, wie man im Mittelalter sagte, insofern sie aus »Stamm« oder »Land« erwachsen. Die kognatischen Verbindungen werden so zum Schlußstein des Systems.

Keine Aufmerksamkeit scheinen die Historiker Madagaskars der ganz ähnlichen Umwälzung geschenkt zu haben, wie sie sich, zur genau gleichen Zeit, in Südafrika im Königreich der Lovedu vollzog. Wenigstens seit Beginn des 17. Jahrhunderts war die Königswürde von den Männern bekleidet worden, die die Nachfolge vom Vater auf den Sohn vererbten. Um 1800 erklärte der herrschende Regent seine Söhne für unfähig und trat die königliche Macht an seine Tochter ab; die Nachfolge ging fortan von Frau zu Frau vor sich (E. J. Krige, 1975). Der Autor, dem diese Informationen zu verdanken sind, interpretiert diesen Wechsel der Linien praktisch mit denselben Begriffen wie Pater Callet für Madagaskar (cf. oben, S. 131). Hinzugefügt sei, daß die Königinnen, einer geheimgehaltenen Inzestregel zufolge, immer von einem Bruder oder Halbbruder ihrer Mutter gezeugt wurden und daß sie als Haupttratgeber gewöhnlich über einen Onkel mütterlicherseits verfügten, der die Macht vorübergehend innehatte; die Regelung der Lovedu häuft also alle Funktionen auf ein und dieselbe Person, die im alten Japan von den Verwandten mütterlicherseits und, wie man sehen wird, in Madagaskar von den Premierministern wahrgenommen wurden, die zugleich Konsorten der Herrscherin waren.

119 Krige erklärt die Reform damit, daß der letzte König von seinen zahlreichen Gattinen rebellische Söhne hatte, die ihn auszustecken versuchten und untereinander in wilde Rivalitäten verstrickt waren, um von der Macht Besitz zu ergreifen. Die Thronfolge in weiblicher Linie ersparte dem Königreich die Desintegration, indem sie ein dauerhaftes Gleichgewicht zwischen den / der Königin anheimfallenden rituellen Funktionen und den von ihrem Ratgeber mütterlicherseits wahrgenommenen politischen schuf.

Bei den Lovedu und auf Madagaskar wirkt es also gleichsam als Heilmittel für die Rivalität unter Agnaten, daß die Thronfolge in mütterlicher Linie in ihren beiden vorstellbaren Formen in

Erscheinung tritt: in Japan in der Form der Machtausübung durch die Verwandten mütterlicherseits und in der Merina-Dynastie und bei den Lovedu in der des Übergangs von Mutter zu Tochter. Diese Modalitäten können sich übrigens teilweise miteinander decken. Für die Lovedu haben wir das soeben festgehalten, und es hat den Anschein, daß das alte Japan, das so deutlich die erste illustriert, und zwar in mehrfacher Wiederholung, von der zweiten wenigstens leicht gestreift worden ist. Als Beweis dafür soll die folgende Reflexion des Kaisers Go-Ichijō (Anfang des 11. Jahrhunderts) bei der Geburt seiner Tochter Shōshi stehen (mit demselben Namen wie ihre Großmutter väterlicherseits, die gleichzeitig die Schwester ihrer Mutter war), die das *Eiga monogatari* zitiert: »Es wäre absurd, sich darüber zu beklagen, daß das Kind ein Mädchen ist; das könnte ganz anders sein, wenn die weisen Kaiser in der Vergangenheit nie eine Frau als Herrscherin inthronisiert hätten« (W. H. & H. C. McCullough, 1980, II : 725). W. H. McCullough (1967 : 105–127) hat sehr deutlich gezeigt, daß zur selben Zeit eine adelige Frau in Japan ihrem Gatten wo nicht immer Grundbesitz, so doch in jedem Fall einen Palast in die Ehe einbrachte und daß diese fürstlichen Wohnsitze sich sehr häufig in mütterlicher Linie vererbten. Gewöhnlich residierte dort die Frau, und der Mann besuchte sie bei ihr oder gar bei ihren Eltern.

Die Lovedu trieben diese Prinzipien noch sehr viel weiter, weil ihrer Königin nicht das Recht zustand, einen Ehegatten zu haben, sondern nur Geliebte. Umgekehrt ist es eindrucksvoll zu sehen, daß ihr Recht, selbst Frauen zu heiraten und als der legale »Vater« ihrer Kinder zu gelten, zu einem gewissermaßen umgepolten Patrilinearismus führt. Ebenso bildete die Fortpflanzungsweise der Königinnen durch inzestuöse Verbindungen ihrerseits etwas, was man einen umgepolten Matrilinearismus nennen könnte. Diese beiden Fortpflanzungsweisen erlaubten es überdies, die extreme Endogamie des einen und die extreme Exogamie des anderen ins Gleichgewicht zu bringen, denn die Königin heiratete Frauen, die außerhalb der königlichen Sippe gewählt wurden.

Für diese umgepolten Strukturen soll uns der Vergleich der royalistischen Institutionen Madagaskars mit den Bräuchen des alten Japan ein weiteres Beispiel liefern. Über die psychologi-

120 schen und politischen Interpretationen von Malzac und Krige hinaus erlaubt er es allem Anschein nach, ein zugrundeliegendes Schema freizulegen, das / mehreren archaischen Königtümern gemeinsam ist und über die Art und Weise Aufschluß gibt, wie die Verwandtschaftsstrukturen sich organisieren oder neuorganisieren, wenn in ihrem Bereich rudimentäre Formen von Staat auftauchen. Weit davon entfernt, daß diese Verbindungen zum Verschwinden neigen, bringt man ihnen ein sehr lebhaftes Interesse entgegen und manipuliert sie. Wie W. H. & H. C. McCullough (1980, II:827) in bezug auf das mittelalterliche Japan festhalten: »Wollte man am Hof der Heian-Zeit Erfolg haben, konnte nichts gute verwandtschaftliche Beziehungen ersetzen.« Man führe sich nur, uns räumlich näher, das unglaublich komplizierte Spiel der Ehebindnisse vor Augen, das sich im 13. Jahrhundert Blanca von Kastilien ausklügelte, um ihre politischen Ziele zu verwirklichen.

Wenden wir uns also erneut Madagaskar zu, dessen Situation der des Japan der Heian-Zeit durchaus vergleichbar scheint, mit Ausnahme der Machtbeziehungen, die dort anders verteilt sind. Aber die Ethnologen wissen sehr wohl, daß die Avunkulatsbeziehung – in den schriftlosen Systemen der erste Entwurf solcher Systeme – bereits von einer großen Instabilität zeugt: ganz identische Privilegien werden fallweise dem Onkel mütterlicherseits oder dem maternalen Neffen zuteil. Auf Fidschi und den benachbarten Inseln bemächtigt sich der Neffe straflos der Güter seines Onkels. Die umgekehrte Beziehung herrscht bei den Tsimihety im Norden Madagaskars vor: »Zu den wichtigsten Opferhandlungen müssen die Verwandten mütterlicherseits eingeladen werden; der Bruder der Mutter erhält eine Rolle beim Ritual [...]; er kann von seinem Neffen alles fordern, was ihm an Speise und Trank zusagt« (P. J. Wilson, 1967: 149). Als Andrianampoinimerina eine Zunft persönlicher Repräsentanten ins Leben rief und sie mit der Aufgabe betraute, die Ausführung seiner Befehle in den Provinzen zu kontrollieren, gab er ihnen den aufschlußreichen Namen *vadintany*, »Gatten der Erde« – ein Ausdruck, der durchaus im Einklang mit dem ursprünglichen Wesen der Merina-Dynastie stand, die ja von Neuankömmlingen abstammten, die »die Erde heirateten«, und zwar in Gestalt der Schwestern oder Töchter der ersten Einwohner als

Herren des Bodens. Und fraglos nicht nur zu der Zeit, die Andriamasinavalona, der Urenkel Andrianjakas, beschwor, waren die Antehiroka eng mit den Herrschern verbunden, »die sie zu ihren Ratgebern gemacht und sie am Staatsschutz hatten teilnehmen lassen« (Callet, I : 571).

Die vorstehenden Überlegungen werfen Licht auf die scheinbar aus der Art schlagenden Formen, die die Machtausübung im Laufe des letzten halben Jahrhunderts der Merina-Dynastie angenommen hat. Der Thron wurde praktisch nur noch von Frauen besetzt, die Nachkommen / von Schwestern Andrianampoinimerinas waren, genau wie er es gewollt hatte, während eine Sippe von Premierministern die reale Macht innehatte; einer von ihnen war sogar der ordentlich bestallte Geliebte der drei letzten Königinnen. Diese Minister stammten von Andriantsilavo ab, den bereits Andrianampoinimerina zu seinem vertrauten Ratgeber ernannt hatte (Chapus und Mondain, 1953 : 9). So erstreckte sich die Rolle dieser aus Avaradrano, dem ältesten Distrikt Imerinas, stammenden Sippe über mehr als ein Jahrhundert. Sie berief sich nun aber nicht nur auf die Ahnen Tsimiambolahy und Tsimahafotsy, dank deren Hilfe sich Andrianampoinimerina des Thrones hatte bemächtigen können, sondern auch auf Antehiroka- und mithin auf Vazimba-Ahnen; sie hatte sogar noch im 19. Jahrhundert einen Teil des ihnen einst verliehenen Grundbesitzes inne (Callet, I : 569–574; 571, Fußn. 5).

Anstatt aber die alte Allianz durch den Rückgriff auf ihre erste Gestalt zu restaurieren, ließ die Reform Andrianampoinimerinas das System, das sie eine Zeitlang ersetzt hatte, auf die andere Seite jener Gleichgewichtsschwelle umschlagen. Die Thronfolge wandelte sich von der agnatischen zur mutterorientierten, und die jeweiligen Rollen der beiden Sippen wurden deshalb vertauscht. Selbst wenn die letzten Antehiroka sich die Königinnen nur »zur linken« antrauen lassen konnten, sahen sich die sexuellen Konnotationen von »Stamm« und »Land« permutiert. Es handelte sich immer noch um dasselbe System, das aber durch sein Spiegelbild repräsentiert wurde.

Umgekehrt nähert dieser Endzustand des Systems es noch weitgehender dem an, wie es im Japan der Heian-Zeit in Blüte stand; wenn auch mit dem Unterschied – den es jedoch auszusprechen genügt, um der Symmetrie der beiden Regelungen

gewahr zu werden –, daß die Fujiwara ihre Schwestern oder Töchter von Herrschern heiraten ließen, die gezwungen waren, zugunsten minderjähriger Erben abzudanken, in deren Namen ihr Großvater oder ihre Onkel mütterlicherseits die Macht ausübten, während hier die Antehiroka (oder die sogenannten Antehiroka) den Throninhaber im Notfall physisch beseitigen (wie es das Schicksal von Radama II. war) und Erbinnen zur Regierung verhelfen, die sie nötigen, sie selbst als Favoriten zu nehmen, um in ihrem Namen die Macht ausüben zu können, als »königlicher Gatte [...] im Vorgesetztenrang, der Befehlsgewalt hat und die Funktionen des Premierministers ausübt« (Callet, II : 718). In Japan, liest man im *Okagami* (H. C. McCullough, 1980), war der Fujiwara-Herrscher Michinaga (966–1027) der Schwiegervater dreier aufeinanderfolgender Kaiser. / Acht Jahrhunderte später heiratete auf Madagaskar der Minister Rainilaiarivony nacheinander drei Königinnen.

Zu Zeiten von Ramorabe halfen die Antehiroka als Nachkommen der Vazimba dem künftigen Andrianampoinimerina bei der Eroberung der Königswürde. Ebenso trug im Japan des 7. Jahrhunderts der historische Begründer des Fujiwara-Clans nachhaltig dazu bei, die absolute Monarchie zum Besten der kaiserlichen Sippe zu etablieren. Wie die Vazimba erhielten die Fujiwara erbliche religiöse Ämter verliehen, die sie mit der Feier der Riten bei Hofe und dem Vorsitz bei den großen Zeremonien betrauten. Und wie die Antehiroka, die sich auf die Vazimba beriefen, behaupteten die Fujiwara von einem Clan abzustammen, der seinerseits ebenfalls weitgehend mythisch war, den Nakatomi.

Es ist also aufschlußreich, daß die ältesten japanischen Texte eine Art um die Dimensionen des Mythos vermehrte Rückprojektion dieser dualen, von der Geschichte beglaubigten Beziehung zwischen zwei Sippen bieten. Als Amaterasu, die Sonnengöttin und Stammutter der kaiserlichen Sippe, sich beleidigt in eine Höhle zurückzog und die Götter ihres Lichtes beraubte, nahmen sie zu einer List Zuflucht, um sie wieder hervorzulocken. Sie mußte jedoch daran gehindert werden, wieder in ihren Schlupfwinkel zurückzukehren. Der Ahnengott der Nakatomi bemühte sich im Verein mit einem Verbündeten darum, indem er ihr den Rückweg mit einem straffgespannten Seil verlegte und dabei eine religiöse Hymne sang (*Nihongi*, I : 45–49; *Kojiki*: 84–

85). Es sind diese beiden Zwangsmaßnahmen – die eine positiv, die andere negativ –, die die doppeldeutigen Manöver des Fujiwara-Clans in bezug auf die kaiserliche Familie vorwegnehmen und in denen man auch die Mischung von Verführung und Gewalt wiederzuerkennen versucht ist, deren sich, authentischen Berichten zufolge, die madegassischen Minister des 19. Jahrhunderts in verschiedenen Fällen hinsichtlich der Person ihrer Königinnen bedienten.

Zitierte Werke

ASTON, W. G.:

1896 *Nihongi* (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London. Supplement I). 2 Bde., London.

CALLET, Pater F., S. J.:

1953–1958 *Histoire des rois*. Frz. Übersetzung von *Tantaran' ny Andriana* von G. S. Chapus und E. Ratsimba, 3 Bde., Tananarive.

CAPUS, G. S., und G. MONDAIN:

1953 *Rainilaiarivony: un homme d'État malgache*. Paris.

DÉLIVRÉ, A.:

1974 *L'Histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*. Paris, Klincksieck.

Eiga Monogatari, siehe W. H. und H. C. McCullough, 1980.

GROVES, M.:

1963 »The Nature of Fijan Society: A Review«, *Journal of the Polynesian Society*, 72.

Kojiki, siehe Shibata, 1969.

KRIGE, E. J.:

1975 »Divine Kingship, Change and Development«, in: Fortes und Patterson (Hrsg.), *Studies in African Social Anthropology*, London.

MCCULLOUGH, H. C.:

1980 *Okagami, the Great Mirror. Fujiwara Michinaga and his Time*. Princeton University Press.

MCCULLOUGH, W. H.:

1967 »Japanese Marriage Institutions in the Heian Period«, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Bd. 27, Cambridge, Mass.

MCCULLOUGH, W. H., und H. C.:

1980 *A tale of Flowering Fortunes. Annals of Japanese Aristocratic*

Life in the Heian Period (Eiga monogatari), 2 Bde., Stanford University Press.

MALZAC, Pater:

1912 *Histoire du royaume hova*, Tananarive.

NAYACAKALOU, R. R.:

1955–1957 »The Fijan System of Kinship and Marriage«, *Journal of the Polynesian Society*, 64, 66.

Nihongi, siehe Aston, 1896.

Okagami, siehe H. C. McCullough, 1980.

SAHLINS, M. D.:

1962 *Moala. Culture and Nature on a Fijan Island*, Ann Arbor.

SEIDENSTICKER, E. G.:

1978 *The Tale of Genji*, von Murasaki Shikibu (*Genji monogatari*), Tut Books, Ch. E. Tuttle Company, 2 Bde., Tokio.

SHIBATA, M. und M.:

1969 *Kojiki*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Tantaran' ny Andriana, siehe Callet, 1953–1958.

WILSON, P. J.:

1967 »Tsimihety Kinship and Descent«, *Africa*, XXXVII/2.

YI PANGJA:

1973 *The World is One. Princess Yi Pangja's Autobiography*, Taewon Publishing Co., Seoul und Los Angeles.

ZONABEND, F.:

1980 *La Mémoire longue*, Paris, P. U. F.

SECHSTES KAPITEL

Die Ehe mit Verwandten näheren Grades

Trotz vermehrter Kenntnisse und gewaltiger Anstrengung der theoretischen Reflexion spukt in den Köpfen der Spezialisten für Verwandtschaft und Ehe, der Historiker der Institutionen und der Ethnologen auch weiterhin ein altes Problem. Wie kommt es, daß ganz unterschiedliche Gesellschaften, wenn sie die Verbindung zwischen Angehörigen näheren Grades tolerieren oder verunglimpfen, die von Kindern, die vom selben Vater, aber von zwei verschiedenen Müttern abstammen, erlauben und sie im umgekehrten Fall ächten, obwohl die Filiationsregelung bei ihnen patrilinear ist oder diese Orientierung doch wenigstens im Verhalten oder in der Ideologie vorherrscht?

Für diesen scheinbaren Widerspruch bietet Athen ein klassisches Beispiel; es hat jedoch nicht den Anschein, daß seine Lösung im Laufe der Jahrhunderte große Fortschritte gemacht hätte. Die von Hume gestellte Frage: »Was konnte der Grund dafür sein, daß die griechischen Gesetze die Ehe mit der Schwester von Vatersseite erlaubten und mit der Schwester mütterlicherseits verboten?« (*An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, Sektion IV) – Humes Frage, auf die er eine Antwort gibt, die wir heute für unangemessen halten, taucht in nahezu denselben Begriffen zweihundertdreißig Jahre später erneut auf: »[...] wenn nur die Heredität väterlicherseits zählt, wie soll man sich dann die Existenz eines Gesetzes in Athen erklären, das jede Verbindung zwischen Kindern von ein und derselben Mutter, aber verschiedenen Vätern unter Strafe stellte?« (Loraux, 1981: 130). Im Gegensatz zu den athenischen Verhältnissen wissen wir nahezu nichts von den Deszendenzregelungen der

alten Semiten, von ihrer Fluktuation oder ihrer Entwicklung seit den archaischen Zeiten bis hin zu Hesekiel und darüber hinaus. Hinsichtlich der Bibel aber, die an mehreren Stellen zwischen den beiden Halbschwestern unterscheidet und die Ehe mit der einen für erlaubt, mit der anderen für unstatthaft hält, stellen
127 sich die Spezialisten / seit geraumer Zeit dieselbe Frage (Wester-marck, 1922, II: 95–97).

Die gleiche Schwierigkeit entzweit die Ethnologen in bezug auf die schriftlosen Gesellschaften. Die Kwakiutl-Indianer in Britisch-Kolumbien – denen man im allgemeinen eine patrilineare Orientierung zuschreibt, ungeachtet der Hybrid-Regeln, die bei ihnen die Vererbung von Rängen und Titeln lenkten – ließen die Ehe zwischen leiblichen Verwandten desselben Vaters zu, nicht aber zwischen denen derselben Mutter. Es handelte sich bei ihnen da um ein so unbestreitbares und unwiderrufliches Prinzip, daß George Hunt, der Informant von Boas, bei der Aufzeichnung das Bedürfnis empfand hinzuzufügen: »Ich habe nie jemanden etwas dergleichen tun sehen [*i. e.* eine Ehe des letzteren Typs eingehen], und es hat mir auch nie jemand gesagt, daß das in anderen Stämmen möglich sei« (Boas, 1921: 1345). Über eben diesen zeitlich und räumlich weit zurückgreifenden Brauch möchte ich, ohne Anspruch auf völlige Klärung, hier einige Bemerkungen präsentieren, die mir, als ich das schöne Buch von M^{me} Nicole Loraux las, Lust machten, darauf zu antworten.

Zunächst illustriert die athenische Regelung den Sonderfall einer Situation, die sehr viel allgemeiner ist: den von Gesellschaften, die ungleichartig, aber doch immer deutlich in Richtung der Vorherrschaft des Vaterrechts orientiert sind, wo indessen – nach dem glücklichen Ausdruck von J.-P. Vernant (1974: 112) – »die Regeln des Inzestverbotes für die mütterliche Seite strenger sind«. Die direkten oder indirekten Beispiele sind weltweit derart zahlreich, daß es genügt, einige aufs Geratewohl herausgegriffene zu zitieren, ohne durch bibliographische Nachweise eine Aufzählung zu überfrachten, deren impressionistischen Charakter ich gar nicht zu verbergen suche.

In Sumatra haben die Karo Batak einen speziellen Ausdruck für die Vettern und Kusinen, deren Mütter zum gleichen Clan gehören, nicht aber für die, bei denen es die Väter sind und die

zur Not als einzige heiraten dürfen. Die Buna von Timor untersagen formal die Ehe mit der matrilateralen Parallelkusine. Das gleiche gilt beinahe überall in Madagaskar.

Auf Tonga in Polynesien werden die leiblichen Verwandten ein und desselben Vaters für Rivalen gehalten und mithin in eine entferntere Beziehung eingeordnet als die leiblichen Verwandten derselben Mutter, die »aus demselben Holz« [geschnitzt] heißen. Palau in Mikronesien verbot die Ehe zwischen Schwesterkindern.

Drei rasche Stichproben in Afrika – von Nigeria bis Ghana, / 128 bei den zentralen Bantu und schließlich bei den Niloten – ergeben vergleichbare Resultate. Wie auf Tonga hielten die Yoruba es für ausgemacht, daß die Kinder ein und derselben Mutter einander näherstehen als die desselben Vaters. Die Itsekiri verbieten die Ehe zwischen *omere*, Personen, die als gemeinsamen Ahnen eine Frau haben, und tolerieren die zwischen *egusa*, Personen mit einem Mann als gemeinsamem Ahnen. Die Verwandtschaftsterminologie von Benin stellt die leiblichen Verwandten mütterlicherseits wirklichen leiblichen Geschwistern gleich. Die Edo im Nord-Westen lassen die Ehe zwischen Halb-Geschwistern mit demselben Vater zu. Mehrere Völker im nördlichen Nigeria verbieten die Ehe mit jedem Verwandten mütterlicherseits, erlauben sie aber mit entfernten Verwandten väterlicherseits. In Ghana verpönen die Gonja die Ehe mit der matrilateralen Parallelkusine, ihre Nachbarn, die LoWiili, die der Nachkommen von Schwestern. Die Luapula in Zambia verbieten sie in der Lineage und sogar im Clan der Mutter. Bei den patrilinearen Bantu, wo der König seine Halbschwester heiratet, sind die weiblichen Verwandten mütterlicherseits und nicht die Agnatinnen die Ehepartner, die am strengsten verboten sind. Auch die Baganda, die die Ehe im Clan der Mutter verpönen, beschränken den königlichen Inzest auf die agnatische Halbschwester; umgekehrt lassen ihn die matrilinearen Bantu nur mit einer Halbschwester mütterlicherseits zu, dann aber haben die Söhne dieser Schwester keinen Thronfolgeanspruch, weil sie den gewöhnlichen Söhnen des Königs gleichgestellt werden. Die Tswana mißbilligen die Ehe mit der matrilateralen Parallelkusine, weil sie, wie sie sagen, »der Schwester zu ähnlich« ist. Die Venda verpönen die Ehe mit der Tochter der

Schwester der Mutter. Bei den Nuer vom Oberlauf des Nils schließlich gibt es keine schlimmere Inzestform als die mit einer Frau, die mit der Mutter verwandt ist. Von einem allgemeineren Standpunkt aus merkt F. Héritier (1981: 104) an, daß die Verwandtschaftssysteme vom Typ Omaha, die in Afrika häufig sind, »die Ehe mit der Schwester der Mutter nicht zulassen«.

Nähern wir uns dem Problem jetzt aus einer anderen Richtung. Afrika und Neuguinea bieten manche Beispiele von Verwandtschaftssystemen, die die Transformation von Agnaten in Nicht-Agnaten erlauben (oder das Gegenteil), und zwar bald nur *de facto*, bald *de jure*. Für Neuguinea sind die Fälle der Mae Enga, der Tombema Enga und überdies der Manga so ausführlich beschrieben, diskutiert und analysiert worden, daß wir hier nicht darauf zurückzukommen brauchen. Und auch in Afrika
129 kommt es bekanntlich / häufig vor, daß ein weibliches Bindeglied in einer Genealogie nach zwei oder drei Generationen als männliches Bindeglied gewertet wird, so daß sich, selbst bei den Nuer, Kognaten in Agnaten verwandelt sehen.

Umgekehrt gelingt es den königlichen Ligneages der Yoruba, eine Beschränkung des zur Thronfolge berechtigten Personenkreises aufrechtzuerhalten, und zwar dank zweier komplementärer Verfahrensweisen: sie vertreiben die zu mächtig gewordenen kollateralen Seitenlinien aus ihrem Umkreis und ermutigen die Linien, die zu arm sind, sich der mütterlichen Ligneage zu assimilieren, indem sie ihnen Grundbesitz in Aussicht stellen, sie dabei aber gleichzeitig zum Verzicht auf ihre dynastischen Rechte nötigen. Nach zwei oder drei Generationen fallen diese früheren Agnaten, die zu Kognaten geworden sind, endgültig ins gemeine Volk zurück (Lloyd, 1960). Im selben Sinne hat man bei den Basuto und in Buganda die regelmäßige Bewegung beschrieben, die die königlichen Kollateralen an die Peripherie der sozialen Struktur verweist, und zwar zugunsten der direkten Nachkommen des Herrschers, die ihren Platz einnehmen, und das gemeine Volk noch weiter beiseiteschiebt, das seinerseits von den Mitgliedern der königlichen Sippe verdrängt wird. So bildet sich eine besondere Kategorie von »Bauernprinzen« oder »verstoßenen Prinzen«, die in agnatischer Linie zweifellos Kollaterale bleiben, die Vorrechte dieses Standes aber einbüßen, angefangen mit dem wichtigsten: sie können nicht mehr die Thronfolge

antreten. Die gleichen Mechanismen lassen sich bei den Schilluk beobachten, ebenso in Kamerun und in Bali. Die Swazi in Südamerika beschränken den Personenkreis des Königshauses, indem sie neue, unzugängliche Unter-Clans schaffen, in die der Herrscher allmählich seine dem Thron allzu nahestehenden Kollateralen verbannt. Dasselbe war der Fall im alten Japan: der Taihō-Codex, im Jahre 701 verkündet, entzog den Nachkommen des Kaisers von der sechsten Generation an die Prinzenwürde (in Wirklichkeit anscheinend schon nach der dritten oder vierten Generation); mit neuen Namen ausgestattet, wurden sie zu Stammvätern von Ligneages, die dem Durchschnittsadel angehörten. In allen diesen Fällen begannen diese Nicht-Agnaten *ad hoc*, wenn man so sagen darf, erneut Agnaten für ihre Ursprungssippe zu zeugen, wann immer ein Herrscher eine ihrer Töchter zu heiraten sich anschickte.

Tun wir einen weiteren Schritt. Man kennt in Neuguinea und in Afrika Verwandtschaftsnomenklaturen, die von den Spezialisten der ersteren Region »partielle Omaha-Systeme« genannt worden sind, und zwar in dem Sinne, daß die charakteristische Schräglage der Crow-Omaha-Nomenklaturen / nur auf einer ¹³⁰ einzigen statt auf beiden Seiten in Erscheinung tritt. Die Afrikanisten drücken sich hier in nahezu denselben Begriffen aus: »Das Prinzip der Einheit der Ligneage, das Radcliffe-Brown aufgestellt hat, läßt sich hier nur unilateral anwenden«, schreibt beispielsweise J. H. M. Beattie (1958: 14) anlässlich eines Systems, in dem die matrilaterale Kreuzkusine und die Tochter ihres Bruders, ganz wie die mütterliche Tante, mit ein und demselben Ausdruck benannt werden – »kleine Mutter« – und alle Agnaten der Gattin ohne Rücksicht auf ihre Generationsebene von einem Mann unter der Bezeichnung »Vater (oder Mutter) meiner Frau« zusammengefaßt werden, während für die Gatten der Agnatinnen kein Sammelname ohne Generationsunterschiede existiert.

Die Analyse der Formen von Neuguinea legt die Vermutung nahe, daß Nomenklaturen, in denen die matrilaterale Kreuzkusine genau wie die Mutter genannt wird, möglicherweise das Ziel – und in jedem Falle das Resultat – haben, die Wiederkehr von Ehebindnissen mit dem Clan oder der Sippe der Mutter zu vereiteln. Anders ausgedrückt, diese Systeme bieten einem

Mann weniger Hindernisse für die Ehe eines Typs, der denen seiner Agnatinnen entspricht, als sie demselben Mann für eine Ehe entsprechend denen seiner Agnaten in den Weg legen. Beattie erklärt die Asymmetrie der Allianznamenklatur bei den Banyoro daraus, daß jedes männliche Mitglied der agnatischen Gruppe des Ego gehalten ist, Verbindungen zu einer anderen Sippe von Anverwandten zu knüpfen (*l. c.*, S. 13). Ebenso werden die Eheverbote der Tulishi, deren Asymmetrie Nadel (1950: 350) deutlich gemacht hat, verständlich, wenn man sie auf die Regel zurückführt, daß das Ego, dem die Frauen seines eigenen matrilinearen Clans und des matrilinearen Clans seines Vaters versagt sind, keine Ehe desselben Typs schließen darf wie sein Vater und der Vater seines Vaters.

Wir haben es also mit Gesellschaften zu tun, von denen viele die langen Zyklen entweder zugunsten kurzer benachteiligen (von der Ehe durch Tausch bis zum königlichen Inzest mit der agnatischen Halbschwester, auf dem Wege über die Heirat mit der patrilinealen Kreuzkusine) oder zugunsten von vollkommen neuen Allianzen, die man dann als Grenzfälle von langen Zyklen auffassen kann: bis zu dem Punkt getrieben, an dem der Begriff des Zyklus sich selbst aufhebt. Diese Gesellschaften verschaffen sich so die Freiheit, je nach Zeit und Gelegenheit
131 zwischen ultra-kurzen Allianz-Zyklen / und dermaßen weitgespannten Zyklen zu wählen (man denke an die bereits zitierten Itsekiri, die die Ehe zwischen Personen verbieten, die gemeinsame Vorfahren haben, und zwar bis in die siebente Generation gerechnet), daß die Allianzen hier systematisch zerstreut werden.

Selbst der Fall der Lovedu, über die E. Krige und Leach derart viele Unklarheiten verbreitet oder aufrechterhalten haben, darf auf diese Weise gedeutet werden. Vorzugsweise mit der patrilinealen Kreuzkusine geschlossen, gehört die Lovedu-Ehe dem Bereich des generalisierten Tausches doch nur als Grenzfall an, bei dem sich der Unterschied zum eingeschränkten Tausch aufhebt, und zwar aufgrund einer Unfähigkeit, sich Heiratstransaktionen anders vorzustellen denn als Barzahlungsgeschäfte. In einem solchen System werden die Frauen, anstatt gegen Frauen getauscht zu werden, gegen Vieh getauscht; genauer: man gibt Vieh, um eine Frau zu bekommen, oder bietet eine Frau, um Vieh zurückzugewinnen. Die Zyklen, die sich nur

unter der Bedingung schließen, daß man ein integrales Gleichgewicht zwischen der Frau und dem Vieh voraussetzt, schlagen fehl, sobald eine Vaterschwester darauf verzichtet, ihr Recht auf die Ehe ihrer Nichte mit ihrem Sohn geltend zu machen, ein Fall, der sich aus verschiedenen Gründen, auf die E. Krige selbst hingewiesen hat, zwangsläufig einstellt. Dann übernimmt eine andere soziale Einheit – der kognatische, aber dauerhafte *moloko* – die Funktion des labilen Hauses. Aufgrund seiner eigenen Unsicherheit muß das Haus, von der Kurzfristigkeit seines Bestandes und der Regel des »Gibst du mir, geb ich Dir« bedrängt, an Bedeutung verblassen und hinter dem *moloko* zurückstehen, der von dessen Ehestrategien entlastet ist. Der Fall der Lovedu bietet also eine gewisse Analogie zu dem der Mambila in Westkamerun, die ebenfalls zwei Typen von Ehe praktizieren: die durch Tausch, bei der die Partner das genaue Äquivalent dessen bekommen, was sie gegeben haben, und die Kaufehe, die jedem die Möglichkeit bietet, ausschließlich zu seinem eigenen Nutzen zu spekulieren, der darin besteht, auf Kosten des Partners die größtmögliche Zahl neuer Mitglieder zu erwerben, bevor man auf die Gebärfähigkeit seiner Töchter verzichtet (Rehfish, 1960).

Wie muß man unter diesen Bedingungen das patrilineare Übergewicht interpretieren, das Gruppen zugeschrieben wird, die die Ehe mit Verwandten näheren Grades väterlicherseits erlauben, mit Verwandten mütterlicherseits dagegen verpönen? Halten wir zunächst fest, daß diese Gruppen praktisch alle zu territorialen Komplexen gehören, in denen sich Filiations- oder Deszendenztypen finden, deren / patrilineare oder matrilineare ¹³² Orientierung mehr oder weniger ausgeprägt in Erscheinung tritt. Das ist der Fall bei den Kwakiutl an der Nordwestküste Nordamerikas. Es ist ebenso der Fall bei den Populationen, die an der Küste und im Hinterland des Golfes von Guinea siedeln; es ist schließlich der Fall bei den zentralen Bantu.

Die Ethnologen, vor allem in England, haben sich den Kopf dabei zerbrochen, die Extrem- und die Zwischentypen zu identifizieren und zu benennen, und zwar mit Hilfe einer wahrscheinlich allzu analytisch ausgerichteten Terminologie, die zwischen Filiation und Deszendenz unterscheidet und die eine oder die andere oder beide gemeinsam durch Vokabeln wie

»unilinear«, »bilinear«, »ambilinear«, »multilinear«, »utrolateral«, »mit doppelter Deszendenz« usw. charakterisiert. Dennoch läßt sich die Frage stellen, ob die Wahl dieser Etiketten und ihre Zuschreibung nicht, eher von der besonderen Optik eines jeden Forschers als von Unterscheidungsmerkmalen abhängt, die sich den Gesellschaften selbst zuschreiben lassen. Eine vorurteilslose Prüfung der Literatur zeigt, daß es sich hier häufig nur um unter verschiedenen Namen erfaßte gleiche oder doch sehr verwandte Regeln handelt und man die Frage ihrer Zugehörigkeit zu einem bestimmten Typ nur selten mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten kann. Beim Übergang von einer Gesellschaft zur anderen und sogar im Bereich ein und derselben lassen sich spürbare Variationen beobachten. Diese Variationen aber sind Variationen nicht dem Wesen, sondern dem Grade nach.

Wenn man an den Details tüftelt und ebenso viele Schubfächer bereitstellen möchte, wie man Nuancen in den Systemen erfaßt, verfehlt man das Wesentliche; daß sich die fraglichen Gesellschaften nämlich voneinander nicht durch besondere Filiations- oder Deszendenzweisen unterscheiden. In je verschiedenem Ausmaß gehören sie sämtlich dem Bereich dessen an, was ich wiederholt, um der Zweideutigkeit der englischen Termini *non-unilineal* und *bilineal* (und ihrer wörtlichen Übersetzung [nicht-einlinig und zweilinig]) zu entgehen, undifferenzierte Systeme zu nennen vorgeschlagen habe: Systeme, in denen die Elemente des persönlichen Status und die erblichen Rechte und Pflichten unterschiedlos in der einen oder der anderen Linie oder in beiden gemeinsam weitervermittelt werden, was durchaus nicht daran hindert, daß man sie sich als distinkte Linien vorstellen kann. Mit der Kennzeichnung dieser Systeme als bald nicht-einlinige, bald zweilini-ge, und zwar nach werweißwelchen Kriterien, ziehen unsere englischen und amerikanischen Kollegen sie, wenn man so sagen darf, auf die Seite der Systeme mit doppelter Deszendenz und gehen mitunter sogar so weit, sie in diese Rubrik einzuordnen, während es doch – und die Häufigkeit von Phänomenen/ sexueller Affiliation in den undifferenzierten Systemen beweist das – sehr viel eher Systeme mit doppelter Deszendenz sind, die sich auf einen besonderen, gleichsam an seine Grenze getriebenen Fall von undifferenzierten Systemen zurückführen lassen.

In solchen Systemen geht es nicht darum, eine Filiations- oder

Deszendenzweise zu identifizieren, über die jede für sich allein verfügt. Explizit oder implizit ging ja bereits aus den von Audrey Richards in seinem diesbezüglichen Kapitel in *African Systems of Kinship and Marriage*, von Evans-Pritchard in seiner *Frazer Lecture* von 1948 und schließlich von G. Lienhardt in einem Aufsatz von 1955 vorgebrachten Interpretationen hervor, daß der wirklich relevante Faktor in der jeweiligen Macht – »*relative pull*«, sagt Richards – der Verwandten väterlicher- und mütterlicherseits oder, genauer, der Geber und Nehmer liegt.

Als Nehmer bedient sich eine Gruppe nämlich ihrer Männer, um ihre Position zu stärken; als Geber bedient sie sich ihrer Frauen, und zwar ohne Rücksicht auf die Filiationsweise. Nur kommt es vor, daß diese Beziehung in bestimmten Gesellschaften – oder in bestimmten Epochen ein und derselben Gesellschaft oder gar in ein und derselben Epoche in verschiedenen Kreisen der Gesellschaft – Spannungen ausgesetzt ist und diese Dynamik ihren Stempel auch den Sitten und Gebräuchen aufdrückt. Ein neuerer Aufsatz von E. Bott über das Königreich Tonga macht sehr gut deutlich, daß sich in einer stark hierarchischen Gesellschaft mit undifferenzierter Deszendenz die Tauschzyklen dennoch schließen können, und zwar dank des Eingriffes zweier Parameter: des Ranges und der Macht, die im umgekehrten Verhältnis zueinander variieren; mit dem Ergebnis, daß, in dem Augenblick, wo sich der Zyklus schließt, »die politische Macht sich eventuell in einen hohen Rang umgewandelt sieht« (S. 57).

Aus dieser sei es gespannten, sei es instabilen (oder beides) Beziehung entsteht der Kognatismus: »Selbst in Fällen, wo die Blutsbande anerkannt werden, bilden sich die Beziehungen von Haus zu Haus, und zwar so, daß der Kognatismus als das Ergebnis einer Allianz von patriarchalisch organisierten Familien in Erscheinung tritt« (Vinogradoff, 1920: 306). Dennoch leitet sich der patriarchalische Aspekt, den der große Rechtshistoriker den alliierten Häusern zuschreibt, nicht zwangsläufig aus diesen alten Blutsbanden her, / die ihmzufolge älter sind als der Kognatismus. Besser wäre es zu sagen, daß die Beziehung, die bei der Allianz die Geber und die Nehmer entzweit und verbindet, zwischen zwei Polen pendelt. Diese oszillierende Bewegung kann sich in der Zeit vollziehen, und zwar aufgrund demogra-

134

phischer Fluktuationen in ein und derselben Gesellschaft; sie kann aber auch auf dauerhafte Weise Gesellschaften untereinander entzweien, und zwar aus tieferen Gründen, die mit ihrer Struktur zusammenhängen. In beiden Fällen erzeugt sie etwas, das man Pseudomorphe nennen könnte: Aspekte der oberflächlich als patrilinear oder matrilinear wahrgenommenen sozialen Struktur, mittels deren man zu unrecht Systeme definiert, die in Wirklichkeit weder das eine noch das andere sind, weil die Filiations- oder Deszendenzregel, selbst wenn sie existiert, nicht der ausschlaggebende Faktor ist. Alle Auseinandersetzungen über die indo-europäischen Verwandtschaftssysteme bleiben von diesem Mißverständnis geprägt.

Der Primat der Tauschbeziehung vor dem Kriterium der Unilinearität und der Allianz vor der Filiation erklärt schließlich auch, daß tauschpraktizierende Gruppen nach eigenem Belieben Exogamie betreiben können, die es ihnen erlaubt, die Allianzen abwechslungsreich zu gestalten und Vorteile zu erringen (freilich um den Preis bestimmter Gefahren), und gleichzeitig oder sukzessiv Endogamie, die die zuvor errungenen Vorteile konsolidiert und ihnen Dauer verleiht (aber nicht ohne die vorübergehend mächtigere Sippe den Risiken auszusetzen, wie sie zu Rivalen gewordene Kollaterale für sie darstellen könnten). Also ein doppeltes Spiel von Öffnung und Verweigerung, wobei das eine auf ein statistisches, das andere auf ein mechanisches Modell verweist: Im Banne des einen öffnet man sich der geschichtlichen Existenz und beutet die Hilfsmittel der Kontingenz aus, während das andere die Erhaltung oder die regelmäßige Wiederkehr von Erbgütern, Rängen und Titeln gewährleistet.

Die Frage, von der der vorliegende Aufsatz ausging, war also ungenau gestellt. Es handelt sich nicht darum herauszubekommen, warum bestimmte Gesellschaften Verbindungen mit größerer Nähe zur Vater- als zur Mutterseite fördern, *obwohl* bei ihnen das Vaterrecht zu dominieren scheint. Das Gegenteil ist der Fall: gerade *weil* die Verwandten väterlicherseits die stärkste Position als Frauennehmer innehaben, ist die Endogamie vor allem für sie von Interesse und praktizieren sie sie zu ihren eigenen Gunsten. Die Historiker machen uns darauf aufmerksam, daß die Königssöhne in Frankreich bis hin zu Philipp August Apanagen ausgesetzt bekamen. Im 13. Jahrhundert

schränkte Philipp der Schöne dieses Privileg allein auf die männlichen Erben ein, damit die Apanagen früher an die Krone zurückfielen / und um zu verhindern, daß sie, auf dem Wege über die Frauen, nicht fremden oder feindlichen Häusern zugute kamen. Der Patrilinearismus führt sich also als Modus der Endogamie ein oder, genauer, tritt an ihre Stelle – wobei die Endogamie in undifferenzierter Filiation auch ihrerseits die Erhaltung der Erbgüter gewährleistet. In dieser Beziehung ergeben sich nämlich gleichwertige Resultate aus der undifferenzierten Filiation *plus* Endogamie wie aus der patrilinearen Filiation *plus* Exogamie: in diesem Falle bildet die erstere einen Schutzwall gegen die der zweiten innewohnenden möglichen Gefahren. Eindrucksvoll ist es zu sehen, daß in den königlichen oder dem Thron nahestehenden Familien des alten Frankreich die exogamen Verbindungen es den Verwandten väterlicherseits oder den Nehmern regelmäßig erlaubten, sich erblichen Grundbesitz zu beschaffen, den von außen kommende Frauen als Mitgift einbrachten. 135

Die Störung des Gleichgewichts zwischen Gebern und Nehmern äußert sich auch in der anderen Richtung. Es ist nicht vollkommen geklärt, warum die Lozi im heutigen Zambia (dem früheren Nord-Rhodesien) sagen, »daß ein Mann keine Frau heiraten kann, mit der er patrilineare Verbindungen hat«, wie Gluckman (1950: 173) deutlich macht, der noch hinzufügt: »Die Mehrzahl der Stämme Nord-Rhodesiens hat matrilineare exogame Clans, aber auch sie untersagen die Ehe zwischen rechtmäßigen Vettern von Vaterseite.« Dennoch sind die Lozi nicht matrilinear, und obwohl sich Gluckman über das eigentliche Wesen ihres Systems manchmal unschlüssig zu sein scheint, weist doch alles darauf hin, daß es in den Umkreis der undifferenzierten Filiation gehört. Aus vielen Hinweisen, die Gluckman gibt, wird überdies deutlich, daß die jeweilige Position sich in der Vergangenheit von der unterschied, die sich in Gesellschaften beobachten läßt, wo das Vaterrecht nur eine Art und Weise ist, die Überlegenheit der Nehmer zu bekräftigen: selbst nach der Hochzeit (und beinahe jede Ehe läuft normalerweise auf eine Scheidung hinaus) bleibt die Frau vorrangig an ihre Eltern gebunden; das Vieh, das der Mann als Kaufpreis für die Ehe bezahlt hat, gibt ihm nicht automatisch ein Recht auf die Kinder seiner Frau,

deren Unfruchtbarkeit zieht nicht den Bruch des Ehevertrages nach sich, die Verwandtschaft des Ehegatten kann nach seinem Tode keinerlei Recht auf seine Witwen geltend machen, die Kinder fallen automatisch nicht der Familie des rechtmäßigen Gatten, sondern der ihrer Mutter oder des Mannes zu, der sie gezeugt hat, die Eheriten bringen die Feindschaft und die Versöhnung der beiden betroffenen Lineages zum Ausdruck ...

- 136 Der Anziehungskraft der agnatischen Lineage (*pull of / agnatic lineage ties*), wie sie sich in den patrilinearen oder dafür gehaltenen Gesellschaften zur Geltung bringt, stellt Gluckman die Motive aus dem territorialen oder ökonomischen Bereich entgegen, die einen Mann bei den Lozi dazu veranlassen können, sich in der Verwandtschaft seiner Mutter niederzulassen und zu heiraten (*pull a man to settle*), seien es deren Angehörige väterlicher- oder mütterlicherseits (*l. c.*, S. 201).

Noch beweiskräftiger erscheint das alte Japan, wo das Hochzeitsbankett, *tokoroarawishi*, ein öffentlicher Akt war, durch den die Familie der Frau kundtat, daß sie den Gatten als neues Mitglied akzeptierte, das damit aufgefordert war, fortan bei ihr zu wohnen. Vor dem Bankett servierte die Mutter der Braut oder irgendeine andere ältere Frau der Familie dem im Hochzeitsbett ausgestreckten jungen Paar Reiskuchen, machte symbolisch die Entdeckung der Präsenz des Bräutigams deutlich und bezog ihn in sein neues Heim ein, indem sie ihn Nahrung zu sich nehmen ließ, die im häuslichen Herd zubereitet worden war (Fußn. 158, Bd. I, S. 197, von W. H. & H. C. McCullough in ihrer Übersetzung und Erläuterung des *Eiga monogatari*, einer Chronik des 11. Jahrhunderts).

Freilich feierten auch die zu Beginn dieses Kapitels erwähnten Kwakiutl die Aufnahme des Schwiegersohnes ins Haus seines Schwiegervaters; ebenso legen bestimmte Hinweise die Vermutung nahe, daß man in archaischen Zeiten in Japan wohl die differente Halbschwester der Mutter, nicht aber die andere heiraten konnte (Aston, 1896, I: 323). In den hier ins Auge gefaßten Epochen wurde die politische Souveränität in den beiden Gesellschaften dennoch in väterlicher Linie vererbt, und man kann sich fragen, ob die Mehrdeutigkeit der jeweiligen Position von Frauengebern und -nehmern sich da nicht aus der Koexistenz zweier antagonistischer Prinzipien ergab, die unter-

einander eine Differenz derselben kategorialen Ordnung boten wie die, die die Historiker des Mittelalters zwischen königlicher Macht und Vasallendienstbarkeit herausgearbeitet haben. Der Kaiserthron in Japan und die Häuptlingswürde bei den Kwakiutl waren in der agnatischen Linie erblich; Bindungen eines anderen Typus aber ordneten den Schwiegersohn dem Schwiegervater unter. Entsprechend dem jeweiligen Fall, dem Zeitpunkt oder der Gelegenheit kann sich die Waagschale also auf die eine oder die andere Seite neigen. Vom 8. bis zum 11. Jahrhundert sahen sich die Kaiser Japans in enger Abhängigkeit von ihren Verwandten mütterlicherseits befangen, denn ein und dieselbe Gruppe von Frauengebern, die Fujiwara, hatte gleichzeitig von der realen Macht Besitz ergriffen, indem sie ihre Schwestern und Töchter systematisch vom regierenden Herrscher und seinen eventuellen Nachfolgern heiraten ließ. Folglich stellt man fest, daß die Verbindungen nächsten Grades / mit der Mutterseite angeknüpft wurden, ganz im Gegensatz zu den Fällen, die wir bisher ins Auge gefaßt haben: in der Zeit zwischen dem 8. und dem 11. Jahrhundert heirateten wenigstens drei Herrscher eine jüngere Schwester ihrer Mutter*.

Man kann nicht ausschließen, daß die Regel von Sparta, die der athenischen symmetrisch war (erlaubte Heirat zwischen Kindern derselben Mutter und verschiedener Väter – nach dem Zeugnis von Philon), auf der Grundlage der gleichen Erwägungen interpretierbar ist. In diesem Falle rührte die Ratlosigkeit der athenischen Autoren angesichts der privilegierten Stellung der Frauen von Sparta, die als beispiellos galt, und der Freiheit ihrer Lebensweise dann aus ihrer entstellten Sicht einer Gesellschaft her, in der die Frauengeber die Nehmer an Status, Ansehen und Macht überträfen. Zweifellos war das der Fall in Troja, wo Priamos in seinem Palast seine Söhne und Schwiegersöhne mitsamt ihren Gattinnen und jeweiligen Kindern um sich versammelte. J.-P. Vernant (*l. c.*, S. 74) entnimmt der *Ilias* und

* Eine Form der Ehe, deren Prototyp der der beiden Gottheiten ist, die Sohn der älteren Schwester bzw. jüngere Schwester der Mutter waren und aus der Jimmu Tennô hervorging, der erste Herrscher Japans, der im eigentlichen Sinne menschlicher Natur war (ASTON, 1896, I: 108).

Apollodoros verschiedene Beispiele von sagenumwobenen Ehen eines Mannes mit seiner Tante mütterlicherseits, die, wie er anmerkt, die Griechen zwangsläufig in Erstaunen versetzen mußten. Für mehrere Jahrhunderte bis in die belangloseste Einzelheit dokumentiert, scheint der Fall der Fujiwara geeignet zu sein, aus der Perspektive, die ich eingenommen habe, die soziologischen Bedingungen zu erhellen, die diesem Typus von ehelicher Verbindung oder aber, *a contrario*, dem anderen förderlich sind, auf den die athenischen Gesetze seit langem die Aufmerksamkeit gelenkt haben.

Zitierte Werke

ASTON, W. G.:

- 1896 *Nihongi* (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London), 2 Bde., London.

BEATTIE, J. H. M.:

- 1958 *Nyoro Kinship, Marriage and Affinity* (International African Institute, Memorandum XXVIII).

BOAS, F.:

- 1921 *Ethnology of the Kwakiutl* (35th Annual Report, Bureau of American Ethnology), 2 Bde., Washington, D. C.

BOTT, E.:

- 1981 »Power and Rank in the Kingdom of Tonga«, *Journal of the Polynesian Society*, 90/1.

EVANS-PRITCHARD, E. E.:

- 1948 *The Divine Kinship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge University Press.

GLUCKMAN, M.:

- 1950 »Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal«, in: A. R. Radcliffe-Brown und Daryll Forde (Hrsg.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press.

HÉRITIER, F.:

- 1891 *L'Exercice de la parenté*, Paris: Gallimard-Le Seuil.

KRIGE, E. J.:

- 1975 »Asymmetrical Matrilateral Cross-Cousin Marriage – The Lovedu Case«, *African Studies*, 34/4.

LEACH, SIR E.:

- 1961 *Rethinking Anthropology* (London School of Economics Mo-

nographs on Social Anthropology, Nr. 22), London: Athlone Press.

LIENHARDT, G.:

1955 »Nilotic Kings and their Mothers' Kin«, *Africa*, XXV.

LLOYD, P. C.:

1960 »Sacred Kinship and Government among the Yoruba«, *Africa*, XXX.

LORAUX, N.:

1981 *Les Enfants d'Athéna*, Paris: Maspero.

MCCULLOUGH, W. H., und H. C.:

1980 *A Tale of Flowering Fortunes. Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period*, 2 Bde., Stanford University Press.

NADEL, S. F.:

1950 »Dual Descent in the Nuba Hills«, in: A. R. Radcliffe-Brown und Daryll Forde (Hrsg.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press.

REHFISCH, F.:

1960 »The Dynamic of Multilineality on the Mambila Plateau«, *Africa*, XXX.

RICHARDS, A. I.:

1950 »Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu«, in: A. R. Radcliffe-Brown und Daryll Forde (Hrsg.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press.

VERNANT, J.-P.:

1974 *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris: Maspero.

VINOGRADOFF, Sir P.:

1920 *Outlines of Historical Jurisprudence*, Oxford University Press.

WESTERMARCK, E.:

1922 *The History of Human Marriage*, 3 Bde., New York: The Allerton Book Company.

Die Umwelt und ihre Darstellungen

»Die einzelnen Arten von Vernunftwesen können Gesetze haben, die von ihnen geschaffen wurden; aber sie haben auch welche, die sie nicht geschaffen haben. Bevor es Vernunftwesen gab, waren sie als Möglichkeiten da. Mithin standen sie in möglichen Bezügen und hatten infolgedessen mögliche Gesetze.«

MONTESQUIEU, *Vom Geist der Gesetze*, Buch I, Kapitel 1.

SIEBENTES KAPITEL

Strukturalismus und Ökologie

Es bedeutet für mich ein großes Vergnügen, nach dreißig oder doch beinahe dreißig Jahren ans *Barnard College* zurückzukehren und zur Ehrung des Andenkens von Dekan Virginia Gildersleeve hierher eingeladen worden zu sein. Sie hatte mich mit großer Bereitwilligkeit empfangen, als ich, in den Kriegsjahren als Flüchtling in New York lebend, mich ihr vorstellte und mich bei ihr bedankte, mich für das nächste Sommersemester mit einem Lehrauftrag betraut zu haben. Ich verdankte diese Einladung der Freundlichkeit von Gladys A. Reichard, und ich möchte in die Ehrung des heutigen Tages jene hervorragende Frau einbeziehen, die, eine große Ethnologin, hier mehr als dreißig Jahre lang lehrte. Wir hatten uns bei kleinen Zusammenkünften kennengelernt, die das Vorspiel zur Gründung des Linguistischen Kreises von New York bildeten, und ich war häufiger Gast in ihrem Haus in der Nähe von *Barnard College*, wo sie ihre Freunde und Kollegen gern empfing. Sie schrieb damals an ihrem großen Werk *Navaho Religion*, in dessen strukturalistischer Orientierung möglicherweise etwas von unseren Unterhaltungen aufbewahrt ist, an denen Roman Jakobson teilnahm; sie hatte die Großherzigkeit, ihn in ihrem Vorwort zu erwähnen.

Nie werde ich meine Angst vergessen, als ich das *Barnard College* betrat, um dort meine erste Vorlesung zu halten. Ich lehrte bereits an der *New School for Social Research*, aber da handelte es sich um etwas anderes. Die Hörer an der *New School* waren in der Mehrheit berufstätige Erwachsene, die kamen, um ihre Allgemeinbildung zu vervollständigen oder Kenntnisse auf

143 einem Spezialgebiet zu erwerben; häufig Ausländer von Geburt und Herkunft und Flüchtlinge wie ich, war ihr Englisch kaum besser als das meine. In Barnard sah ich mich zum ersten Male in eine amerikanische Universität alten Schlages aufgenommen, an der jahrelang der große Boas / gewirkt hatte. Man sagt sogar, daß ihm von allen seinen Vorlesungen diejenige, die er in Barnard für Studienanfänger hielt, die liebste war.

Als ich hinter meinem Pult Platz nahm und meine Vorlesung über die Nambikwara-Indianer begann, schlug meine Angst in Panik um: keine einzige Studentin machte sich Notizen; anstatt mitzuschreiben strickten sie. Sie fuhren damit bis zum Ende der Stunde fort, allem Anschein nach ganz unaufmerksam auf das, was ich sagte oder in meinem ungelenken Englisch eher zu sagen versuchte. Dennoch hatten sie zugehört, denn nach Schluß der Vorlesung kam ein junges Mädchen (ich sehe sie noch heute vor mir: graziös, schmal, krauslockige, kurze, aschblonde Haare, in einem blauen Kleid) und suchte mich auf; alles das sei sehr interessant, sagte sie, aber ich müsse wissen, daß *desert* und *dessert* verschiedene Worte seien. Man wird mir vergeben, daß ich dieses unpassende Menü hier in Erinnerung rufe. Es fand an eben dieser Stelle statt und bezeugt, daß ich mich bereits zu jener fernen Zeit für die Ökologie interessierte und sie, wenigstens auf dem Felde der Linguistik, mit der Küche verwechselte, deren ich mich später zur Veranschaulichung bestimmter Aspekte der strukturalen Funktionsweise des Denkens bedienen sollte. Und weil der Titel dieses Vortrags ja nun einmal »Strukturalismus und Ökologie« lautet, liefert der Verweis, den mir einst eine Barnard-Studentin erteilte, einen nicht allzu weit hergeholten Einstieg in Thema und Sache.

Meine angelsächsischen Kollegen stufen die strukturalistische Perspektive, aus der ich seit nunmehr einem Vierteljahrhundert die Erforschung sozialer Gegebenheiten in Angriff nehme, als »Idealismus« oder »Mentalismus« ein. Man hat mich sogar als Hegelianer bezeichnet. Manche Kritiker werfen mir vor, Strukturen des Geistes zur Ursache der Kultur zu erheben und sie manchmal sogar miteinander zu verquicken. Oder sie glauben gar, daß ich mich direkt mit den Strukturen des Geistes zu befassen behaupte, um darin zu entdecken, was sie ironisch »lévi-strauss'sche Universalien« nennen. Wenn das der Fall

wäre, hätte die Untersuchung der kulturellen Zusammenhänge, in deren Rahmen der Geist tätig ist und anhand deren er sich manifestiert, allerdings wenig Bedeutung. Warum hätte ich dann aber Ethnologe werden sollen, anstatt die philosophische Laufbahn fortzusetzen, zu der mich mein Universitätsstudium vorherbestimmte? Und wie kommt es, daß meine Bücher so viel Aufmerksamkeit auf die belanglosesten ethnographischen Details verwenden? Warum habe ich mich darin bemüht, mit größter Genauigkeit die Pflanzen und Tiere, die in jeder Gesellschaft bekannt waren, die Art ihrer technischen Handhabung und, wo es sich um eßbare Gattungen handelt, / die verschiedenen 144 Weisen ihrer Zubereitung zu beschreiben: gesotten, geschmort oder dampfgegart, gebraten, geröstet, gebacken oder gar getrocknet oder geräuchert, um ihre Konservierung sicherzustellen? Seit Jahren schon umgebe ich mich nunmehr mit Globen und Himmelskarten, die mir erlauben, die Position der Gestirne und ihrer Konstellationen in verschiedenen Breiten und Jahreszeiten festzulegen, mit geologischen, geographischen und meteorologischen Handbüchern, mit botanischen Werken, mit Büchern über die Säugetiere und die Vögel ...

Der Grund dafür ist ganz einfach: man kann eine Forschungsarbeit gleich welcher Art nicht unternehmen, ohne zuvor alle diese Befunde gesammelt und verifiziert zu haben. Ich habe häufig gesagt warum: Es gibt kein allgemeines Prinzip, kein Deduktionsverfahren, das die Antizipation der kontingenten Ereignisse, aus denen die Geschichte jeder Gesellschaft besteht, der besonderen Merkmale der Umwelt, in die sie eingebettet ist, und der unvorhersehbaren Bedeutungen erlaubte, die sie diesem oder jenem Ereignis ihrer Geschichte, diesem oder jenem Aspekt ihres Verbreitungsgebietes wahlweise hat zukommen lassen, und zwar vor allen den anderen, die sie ebenso gut hätte aussondern können, um ihnen Bedeutung zu verleihen.

Die Anthropologie ist vor allem eine empirische Wissenschaft. Jede Kultur repräsentiert einen einmaligen und einzigartigen Fall, dem die minutiöseste Aufmerksamkeit gewidmet werden muß, um ihn zunächst beschreiben und später dann verstehen zu können. Einzig diese Untersuchung gibt zu erkennen, wie die von einer Kultur zur anderen variierenden Fakten und Kriterien beschaffen sind, aufgrund und anhand deren jede

Einzelkultur bestimmte Tier- oder Pflanzenarten, bestimmte mineralische Substanzen, bestimmte Himmelskörper und andere Naturerscheinungen auswählt, um sie mit einer Bedeutung auszustatten und einem endlichen Komplex von Elementen logische Form zu verleihen. Die empirische Untersuchung bedingt den Zugang zur Struktur. Denn vorausgesetzt, daß hier und da identische Elemente erfaßt worden sind, so beweist die Erfahrung, daß das aus ganz unterschiedlichen Gründen geschehen konnte und daß umgekehrt verschiedene Elemente manchmal dieselbe Funktion erfüllen. Jede Kultur erhebt nur einige wenige Aspekte ihrer natürlichen Umwelt zu Unterscheidungsmerkmalen, aber niemand kann voraussagen, welche und zu welchen Zwecken. Überdies sind die Rohmaterialien, die die natürliche Umwelt der Beobachtung und der Reflexion darbietet, so ergiebig und zugleich so unterschiedlich, daß der Geist von allen diesen Möglichkeiten nur einen Bruchteil zu erfassen in der Lage ist. Er bedient sich ihrer, um daraus ein System unter
145 einer unendlichen Zahl anderer, ebenfalls / vorstellbarer zu erarbeiten; nichts erwählt irgendeines davon zu einem privilegierten Schicksal.

Man stößt also von vornherein auf eine Willkür, aus der Schwierigkeiten herrühren, die einzig die Erfahrung beheben kann. So willkürlich die Wahl der Elemente aber auch erscheinen mag, so fügen sie sich doch zum System zusammen, und die sie verbindenden Beziehungen bilden kohärente Ganzheiten. In *La pensée sauvage* (dt. *Das wilde Denken*) habe ich geschrieben, daß »das Prinzip einer Klassifizierung nie postuliert werden kann: nur die ethnographische Forschung, d. h. die Erfahrung, kann es *a posteriori* aufdecken« (S. 79 [dt. S. 74]). Umgekehrt steht die Kohärenz jedes Klassifikationssystems in engem Zusammenhang mit Zwängen, die der Funktionsweise des Denkens eigentümlich sind. Diese Zwänge lenken die Bildung der Symbole und erklären, wie sie in Opposition zueinander treten und sich miteinander verbinden.

Die ethnographische Beobachtung nötigt uns also durchaus nicht, zwischen zwei Hypothesen zu wählen: der eines plastischen, von äußeren Einflüssen passiv geformten Geistes und der universaler, weil angeborener psychologischer Gesetze, die überall dieselben Auswirkungen hervorbringen, ohne der Ge-

schichte und den Besonderheiten der Umwelt daran irgendeinen Anteil zu überlassen. Was wir beobachten und zu beschreiben versuchen müssen, sind eher Versuche der Verwirklichung einer Art von Kompromiß zwischen bestimmten historischen Orientierungen und bestimmten Umwelteigentümlichkeiten einerseits und geistigen Bedürfnissen andererseits, die in jeder Epoche die gleichartigen Bedürfnisse fortsetzen und verlängern, die zeitlich vorausgegangen sind. Auf dem Wege gegenseitiger Anpassung verschmelzen diese beiden Realitätsbereiche miteinander und bilden dann eine bedeutungsvolle Einheit.

Eine solche Konzeption hat nicht den geringsten Beigeschmack von Hegelianismus. Die Zwänge des Geistes, auf die ich mich beziehe, werden durch ein induktives Verfahren freigelegt, anstatt daß sie sich werweißwoher und von Gnaden werweißwelches Philosophen herabsenken, der bestenfalls nur einen raschen, auf einen kleinen Teil des Erdballs und auf einige Jahrhunderte der Geistesgeschichte beschränkten Überflug unternommen hätte. Wir selbst zwingen uns zu geduldigen Forschungen über die Art und Weise, wie sich diese Zwänge, auf ähnlichen oder verschiedenen Wegen, in der Ideologie Dutzender oder Hunderter von Gesellschaften widerspiegeln. Überdies beurteilen wir diese ein für alle Male erworbenen Zwänge nicht, und wir halten sie auch nicht für Schlüssel, die, nach Art der Psychoanalytiker, fortan alle Schlösser zu öffnen erlauben. Wir lassen uns eher von den Linguisten leiten: sie wissen,¹⁴⁶ daß die Grammatiken aller Sprachen der Welt gemeinsame Merkmale haben, und hoffen, auf kurze oder lange Sicht Universalien der Sprache herausarbeiten zu können. Sie sind sich zugleich jedoch bewußt, daß das von diesen Universalien gebildete logische System immer dürftiger als das jeder beliebigen Einzelgrammatik sein und sie nie ersetzen können wird. Die Linguisten wissen auch, daß die Untersuchung der Sprache im allgemeinen und die der Einzelsprachen, die auf Erden existiert haben oder noch existieren, eine strenggenommen endlose Aufgabe darstellt und kein abgeschlossenes Korpus von Regeln je alle ihre Besonderheiten ausschöpfen wird. Gesetzt den Fall, diese Universalien wären eines Tages herausgearbeitet, so bieten sie sich als offene

Strukturen dar: man wird da stets Platz für neue Definitionen schaffen und die bereits bestehenden vervollständigen, weiterentwickeln oder berichtigen können.

Aus den vorstehenden Erwägungen ergibt sich, daß im Leben der Gesellschaften zwei Typen von Determinismus gleichzeitig am Werk sind. Man sollte sich also nicht wundern, daß jeder dieser beiden – unterschiedlichen – Typen aus der Perspektive des jeweils anderen willkürlich erscheint. Hinter jedem ideologischen Gebäude zeichnen sich andere, ältere Bauwerke ab. Sie werfen fortgesetzt Echos zurück, deren Ursprung bis zu jenem ideellen Augenblick zurückreicht, da, vor Hunderttausenden von Jahren und wahrscheinlich noch weiter ausgreifend, eine stammelnde Menschheit sich ihre ersten Mythen erfand und aussprach. Und es ist auch richtig, daß die an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit vorherrschenden technischen und ökonomischen Bedingungen in jeder Phase dieser komplizierten Entwicklung eine starke Anziehungskraft auf die Ideologie ausüben; sie entstellen und deformieren sie auf unterschiedliche Arten. Selbst wenn alle Weisen, auf die der menschliche Geist in verschiedenen Gesellschaften – und zu verschiedenen Zeitpunkten von deren jeweiliger Entwicklung – funktioniert, eine gemeinsame Grundausrüstung voraussetzen, so arbeitet diese mentale Maschinerie doch nicht im Leerlauf. Ihr Räderwerk rastet in andere Räderwerke ein; die Beobachtung gibt nie den genauen Anteil zu erkennen, der jedem davon zukommt, wir konstatieren lediglich die Effekte ihres Zusammenwirkens.

Diese keineswegs philosophischen Einsichten ergeben sich zwangsläufig aus der ganz konkreten ethnographischen Praxis und angesichts jedes speziellen Problems. Ich werde das anhand von Beispielen zu zeigen versuchen, die aus der Analyse von Mythen stammen, an der ich seit etwa zwanzig Jahren arbeite. /

Die Heiltsuk- oder Bella Bella-Indianer sind eng mit den Kwa-kiutl verwandt, ihren südlichen Nachbarn an der Küste von Britisch-Kolumbien. Beide Gruppen erzählen die Geschichte eines Kindes – je nach den verschiedenen Versionen Junge oder Mädchen –, das von einem übernatürlichen und kannibalischen, im allgemeinen weiblichen Geschöpf geraubt wird, dem die

Bella Bella den Namen Kāwaka, die Kwakiutl dagegen Dzōnok-wa gegeben haben. Ebenso wie die Kwakiutl-Fassungen machen auch die der Bella Bella deutlich, daß es dem Kind zu entkommen gelang; man tötete die Menschenfresserin oder schlug sie in die Flucht. Ihre beträchtlichen Reichtümer fielen dem Vater des Helden oder der Heldin zu, der sie reihum verteilte; das ist, sagt man, der Ursprung des Potlatch.

Dennoch unterscheiden sich die Fassungen der Bella Bella von denen der Kwakiutl in bezug auf einen merkwürdigen Zwischenfall. Der Junge oder das Mädchen erfährt von einem übernatürlichen Beschützer, wie es seine Freiheit wiedererlangen kann: wenn die Menschenfresserin, ihrer Gewohnheit gemäß, bei Ebbe auf die Suche nach *clams*, nach Muscheln geht, muß man die Siphonen sammeln, jenen Teil der Mollusken, die sie nicht ißt und wegwirft. Das Kind muß sich diese Organe dann an die Fingerspitzen stecken und sie herumschwenken. Die Menschenfresserin bekommt daraufhin so große Angst, daß sie rücklings ins Leere stürzt und den Tod findet.

Warum aber soll eine Menschenfresserin, die überdies noch von riesenhafter Gestalt ist, sich von etwas so Belanglosem und Ungefährlichem wie den Muschelsiphonen erschrecken lassen, diesen kleinen weichen Saughebern, mittels deren die Molluske das Wasser ansaugt und wieder ausstößt (bei verschiedenen Arten sehr deutlich ausgeprägt und sehr geeignet, um die im Wasserdampf gegarte Muschel zu fassen und sie in geschmolzene Butter zu tauchen, eine berühmte Spezialität eines Restaurants in der Nähe des Times Square, als ich in New York wohnte)? Das ist ein Aspekt, den die Bella Bella-Mythen im dunkeln lassen. Wenn wir das Problem zu lösen versuchen, müssen wir eine entscheidende Regel der strukturalen Analyse anwenden: immer dann, wenn eine Version eines Mythos eine aus der Art schlagende Einzelheit zu enthalten scheint, wird man sich zu fragen haben, ob sich diese von der Norm abweichende Version nicht von einer anderen abhebt, die anderswo – und im allgemeinen nicht einmal sehr weit entfernt – vorhanden ist.

Die Begriffe »Norm« und »Abweichung« müssen hier in einem relativen Sinn aufgefaßt werden. Eine als Referenz gewählte Version soll hier die »richtige« heißen, und die anderen sollen im Verhältnis dazu »umgekehrt« genannt werden. Ebenso

148 gut könnte man jedoch in der anderen Richtung vorgehen, / mit Ausnahme bestimmter Fälle, wo man – ich habe in den *Mythologica* Beispiele dafür angeführt – gute Gründe hat anzunehmen, daß die Transformation sich nur in einer Richtung hat vollziehen können. In dem Fall, der uns hier beschäftigt, ist es leicht, die »richtige« Fassung wiederherzustellen. Sie findet sich bei den Chilcotin, Anwohnern des östlichen Hinterlandes der Küstenskette. Aber die Chilcotin kannten die Bella Bella gut und statteten ihnen häufig Besuche auf der anderen Seite des Gebirgszuges ab. Zweifellos unterschieden sich ihre Sprachen: die Chilcotin gehören zur Familie der Athapaskan. In Hinsicht auf alles übrige ähnelten die Chilcotin den Stämmen der Küste, denen sie verschiedene Merkmale ihrer sozialen Organisation entlehnt hatten.

Was lehrt uns nun der Chilcotin-Mythos? Er erzählt, daß ein ganz kleiner Junge, der fortgesetzt weinte (wie das Mädchen in einer der Bella Bella-Versionen), von Eule geraubt wurde. Dieser mächtige Zauberer [frz. *hibou*, masc.; cf. die Fortsetzung der Geschichte S. 167, d. Übers.] behandelte ihn gut, und das Kind wuchs in völliger Zufriedenheit mit seinem Schicksal heran. Als seine Eltern und Freunde nach Jahren seinen Zufluchtsort entdeckten, weigerte er sich zunächst ihnen zu folgen. Schließlich überredete man ihn: Eule jagte dem Häuflein nach, und der kleine Junge verscheuchte ihn, indem er – wie Krallen – seine mit Bergziegen-Hörnern bestückten Hände ausstreckte, in die er die Finger gesteckt hatte. Er hatte sich überdies aller »Meerzähne« oder Zahnschnecken bemächtigt (kleine weiße, einschalige Muscheln, die verkleinerten Elefantenstoßzähnen ähneln), deren alleiniger Besitzer damals Eule war. So kamen die Indianer in den Besitz dieser Muscheln, die für sie die kostbarsten aller Güter darstellen.

Die Fortsetzung dieses Mythos steht in keinem Zusammenhang mit unserem Problem. Ich werde sie also außer acht lassen, ebenso wie die Versionen der Bella Coola, der Nachbarn der Bella Bella und der Chilcotin, die aber dem Salish-Sprachkreis angehören. Diese Fassungen halten an dem Detail mit den Ziegenhörnern fest und verschieben den Bella Bella-Mythos auf eine andere Ebene: die bei ihnen Snènë'ik genannte Menschenfresserin zeigt Merkmale, die symmetrisch und zugleich gegen-

läufig zu denen sind, die ihr Bella Bella und Kwakiutl beilegen. Diese besondere Optik müßte man sich zu eigen machen, um diese Fassungen zu analysieren.

Beschränken wir uns jedoch auf die Mythen der Bella Bella und der Chilcotin. Man wird sofort gewahr, daß sie bis zu dem Punkt, an dem wir die Chilcotin-Version verlassen hatten, nach demselben Grundmuster aufgebaut sind und daß sich nur die jedem Element zugeschriebenen jeweiligen Konnotationen ins Gegenteil verkehren. Ein ständig weinender Junge bei den Chilcotin oder / ein ständig weinendes Mädchen in der am weitesten entwickelten Bella Bella-Version werden von einem übernatürlichen Wesen entführt: im einen Falle von einem weiblichen Menschenfresser in Menschengestalt, im anderen von einem Zauberer als Nährvater, männlich und in Vogelgestalt. Um ihrem Entführer zu entkommen, nehmen der Held oder die Heldin zu ein und derselben Strategie Zuflucht: sie versehen ihre Finger mit künstlichen Krallen. Diese Krallen aber sind Ziegenhörner oder Muschelsiphonen, das heißt harte und gefährliche, aus der Erdwelt stammende Gegenstände auf der einen, weiche und ungefährliche, aus der Meereswelt stammende auf der anderen Seite. Dementsprechend fällt bei den Chilcotin Eule ins Wasser, ertrinkt aber nicht, während die Menschenfresserin der Bella Bella an den Klippen zerschellt und stirbt. Hörner und Siphonen spielen also die Rolle von *Mitteln* zur Erreichung eines *Zieles*. Worin genau besteht dieses Ziel? Der Held oder die Heldin werden zum ersten Menschenwesen, das Herr über die Zahnschnecken oder die Schätze der Menschenfresserin ist. Nun bestätigen aber alle mythischen oder rituellen Hinweise in bezug auf diese Kāwaka oder Dzōnokwa bei den Kwakiutl, daß ihre Schätze ausschließlich aus der Erdwelt stammen: Kupferplatten, Pelze, gegerbte Häute, Trockenfleisch ... Die Bella Bella und die Kwakiutl erzählen in anderen Mythen, daß die Menschenfresserin den Indianern fortgesetzt Lachse stiehlt: diese in den Wäldern und Bergen hausende Landbewohnerin fängt selbst keine Fische.

Jeder Mythos erklärt so, wie ein bestimmtes Ziel durch ein ebenfalls bestimmtes Mittel erreicht wurde. Und da wir zwei Mythen vor uns haben, weist sich jeder ein anderes Ziel zu und benutzt dazu verschiedene Mittel. Eines dieser Mittel hat eine

Affinität zum Wasser (die Siphonen der Muscheln), das andere zur Erde (die Ziegenhörner), und es ist bemerkenswert, daß das erste Mittel zur Erreichung eines erdbezogenen Zieles (die Schätze der Menschenfresserin), das zweite zur Erreichung eines wasserbezogenen (die Zahnschnecken) eingesetzt wird. Folglich führt das aquatische Mittel, wenn man so sagen darf, zu einem terrestrischen Ziel und das terrestrische Mittel zu einem aquatischen Ziel.

Aber das ist nicht alles. Zwischen jedem Mittel eines der beiden Mythen und jedem Ergebnis des anderen machen sich Ergänzungsbeziehungen geltend. Die Muschelsiphonen, *Mittel* des Bella Bella-Mythos, und die Zahnschnecken, *Ziel* des Chilcotin-Mythos, haben offensichtlich etwas Gemeinsames: beide stammen aus dem Meer. Dennoch stellt die Rolle, die ihnen in den Eingeborenenkulturen zufällt, sie einander entgegen: für die Chilcotin sind die Zahnschnecken das bei weitem Kostbarste, was das Meer zu bieten hat. Umgekehrt legt 150 der Bella Bella-Mythos / den Siphonen der Muscheln keinerlei Wert bei, nicht einmal als Nahrung, weil die Menschenfresserin sie ja wegwirft, ohne sie zu essen.

Wie steht es nun aber mit den Ziegenhörnern, den *Mitteln* des Chilcotin-Mythos, und den erdhaften Schätzen der Menschenfresserin, deren Aneignung durch die Menschen ja das *Resultat* des Bella Bella-Mythos sein wird? Im Unterschied zu den Schaltieren – Muscheln und Zahnschnecken – stammen alle diese Objekte aus der Erdwelt. Die zur Ernährung völlig ungeeigneten Ziegenhörner aber dienen zur Herstellung von Kultgegenständen: jenen wunderbar gedrechselten und geschnitzten Löffeln, wie man sie in den Museen bestaunen kann; als Kunstwerke und als emblematische Gegenstände haben sie Schatzwert. Überdies bilden die Löffel, wenn sie schon selber nicht essbar sind, wie die Muschelsiphonen ein bequemes Mittel (ein kulturelles im einen, ein natürliches im anderen Falle), um dem Mund des Essers Nahrung zuzuführen. Wenn also das Mittel eines der beiden Mythen und das Resultat des anderen in Gegensatz zueinander treten, und zwar trotz ihrer gemeinsamen Herkunft, so stellt man einen Parallelismus zwischen dem Resultat des ersten Mythos und dem Mittel des zweiten fest, die ihrerseits einen gemeinsa-

men, aber genau entgegengesetzten Herkunftsbereich haben – die Erdwelt anstelle der Meereswelt.

Ich habe die dialektischen Beziehungen zwischen zwei Mythen benachbarter Stämme hier einfach nur skizziert, und diese Skizze ließe sich verfeinern und präzisieren. Sie reicht jedoch aus, um zu zeigen, daß es Regeln gibt, die einen Mythos in einen anderen zu transformieren ermöglichen, und daß diese komplizierten Regeln dennoch kohärent sind. Woher stammen sie also? Wir stellen sie nicht im Zuge der Analyse auf. Besser wäre es zu sagen, daß sie sich aus den Mythen herleiten. Wenn es dem Analytiker gelingt sie zu formulieren, treten sie an die Oberfläche, gleichsam sichtbare Manifestationen von Gesetzen, die den Geist der Mitglieder eines Stammes lenken, wenn sie ihre Nachbarn einen ihrer Mythen erzählen hören. Sie entlehnen ihn wahrscheinlich, aber nicht ohne ihn durch mentale Operationen zu entstellen, deren sie nicht Herr sind. Sie übernehmen den Mythos, um sich nicht im Zustand der Minderwertigkeit zu fühlen, bearbeiten ihn aber gleichzeitig, bewußt oder unbewußt, und zwar so lange, bis er ihr eigener wird.

Diese Bearbeitungen kommen nicht durch Zufall zustande. Die Bestandsaufnahme der amerikanischen Mythologie, die ich seit so vielen Jahren vorantreibe, zeigt, daß dem Anschein nach sehr unterschiedliche Mythen / aus einem Transformationspro- 151
zeß hervorgehen, der bestimmten Symmetrie- und Inversionsregeln gehorcht: die Mythen spiegeln sich wechselseitig im Sinne von Axen wider, die aufzulisten möglich ist. Um sich dieses Phänomen zu vergegenwärtigen, ist man also genötigt zu postulieren, daß die mentalen Operationen Gesetzen gehorchen, in dem Sinne, wie man von Gesetzen der Körperwelt spricht. Diese Zwänge, die die ideologischen Hervorbringungen im Bereich einer Isomorphie festhalten, in dem nur bestimmte Transformationstypen möglich sind, veranschaulichen die erste Art von Determinismus, von der ich gesprochen habe.

So aber beantwortet man noch nicht alle Fragen, die die Mythen stellen. Wenn man übereingekommen ist, die Chilcotin-Fassung als Referenzmythos zu wählen, muß man sich fragen, warum diese Indianer das Bedürfnis empfinden, die Herkunft der Zahnschnecken zu erklären, und warum sie das auf eine so merkwür-

dige Weise tun, indem sie ihnen eine terrestrische anstelle einer marinen Herkunft zuschreiben. Andererseits – und eine bestimmte Notwendigkeit vorausgesetzt, die die Bella Bella zwang, das Bild der als Krallen dienenden Ziegenhörner in sein Gegenteil zu verkehren –: warum mußten sie unter so vielen in ihrer natürlichen Umwelt verfügbaren Elementen, die dieselbe Funktion ebenso gut hätten erfüllen können, gerade auf die Muschelsiphonen verfallen? Und warum scheinen die Bella Bella schließlich am Ursprung der Zahnschnecken durchaus nicht interessiert zu sein und widmen ihre ganze Aufmerksamkeit Reichtümern einer anderen Art? Diese Fragen zwingen dazu, sich einem zweiten Typus von Determinismus zuzuwenden, der der Ideologie äußere Zwänge auferlegt. Nun waren aber weder die bezeichnenden Merkmale der natürlichen Umwelt noch die Lebensweisen noch gar die sozialen und politischen Bedingungen bei den Stämmen der Küste und denen im Landesinneren einander genau gleich.

Die Stämme der Salish-Sprachfamilie, die das Hinterland im Osten der Chilcotin bewohnten, maßen den Zahnschnecken einen sehr hohen Wert bei. Sie erhielten diese Schaltiere von den Chilcotin und nannten sie aus diesem Grunde die »Zahnschneckenleute« (Teit, *The Shuswap*, S. 759). Um ihr Monopol zu schützen und es in den Augen ihrer Nachbarn noch wertvoller erscheinen zu lassen, hatten die Chilcotin also ein zwingendes Interesse glauben zu machen, daß sie über unerschöpfliche
152 Mengen dieser Zahnschnecken verfügten und / daß diese Schaltiere aus ihrem eigenen Territorium stammten, und zwar als Folge übernatürlicher Ereignisse, die sie besonders begünstigt hätten.

Sie entstellten so eine ganz andersgeartete Realität; denn in Wirklichkeit besorgten sich die Chilcotin die Zahnschnecken nämlich auf dem Wege des Tauschhandels mit den Küstenstämmen, die auf der anderen Seite der Berge als einzige direkten Zugang zu den Meeresfrüchten hatten. Alten Zeugnissen zufolge unterhielten diese Küstenstämme freundschaftliche Beziehungen zu den Chilcotin. Sie bekriegten sie nie, »weil es ihnen widerstrebte, sich von ihrem gewohnten Aufenthaltsgebiet am Meeresufer oder an den Unterläufen der Küstenflüsse zu entfernen, und die Vorstellung, sich in die ferne, unbekannte und

feindselige Welt der Bergmassive hineinzuwagen, ihnen anscheinend Angst einflößte« (*ibid.*, S. 761). Auffallend ist, daß Salish-Angehörige des Landesinneren wie die Thompson und die Cœur d'Alêne, die, im Unterschied zu den Chilcotin, die wirkliche Herkunft der Zahnschnecken nicht kannten, zu deren Erklärung über eine Reihe von Mythen verfügten, die symmetrische oder inverse Aussagen zu denen ihrer Muschellieferanten enthalten. Sie erzählen, daß die Zahnschnecken einst in ihrem Lande existierten und im Gefolge bestimmter Ereignisse verschwanden, so daß die Indianer diese kostbaren Artikel jetzt nur noch auf dem Tauschwege bekommen können.

Die Küstenstämme unterhielten zu den Früchten des Meeres und der Erde ganz andere Beziehungen. Bei ihnen hingen die Meeresfrüchte mit technischer und ökonomischer Aktivität zusammen: Fischfang und Muschelsuche waren für die Indianer des Küstenstreifens, die sich von diesen Produkten ernährten oder sie den Chilcotin verkauften, gewohnte Tätigkeiten. Wie meine neo-marxistischen Kollegen sagen würden, gehörte all das zur Praxis. Hinsichtlich der Früchte der Erde waren die Indianer im Gegenzug von den Bergregionen abhängig, die sie nicht zu durchstreifen wagten und deren Bewohner sie aufsuchten, um ihre terrestrischen gegen marine Produkte einzutauschen. Diese inversen Beziehungen bieten eine formale Analogie zu denen, die wir auf ideologischem Gebiet zwischen den Mythen der betreffenden Völker herausgearbeitet haben, das heißt das Faktum, daß ein erdbezogenes Mittel in den Mythen zu einem meerbezogenen Ergebnis und ein meerbezogenes Mittel zu einem erdbezogenen Resultat führt. Wir verstehen folglich, warum die Küstenstämme es nicht nötig haben, / die Schaltiere zu 153 »mythifizieren«: sie sind bei ihnen Bestandteil der Praxis; und warum man, wenn die mythische Transformation, wie das häufig der Fall ist, die Form eines Chiasmus annimmt, das marine Glied der Resultatskategorie ganz bequem auf die des Mittels übertragen kann, indem man die Zahnschnecken durch die Muschelsiphonen ersetzt. Denn die Siphonen der einen Muschelart und die Schalen der anderen stehen zueinander im selben doppelt inversen Verhältnis, wie es zwischen den jeweiligen Ökologien der beiden Bevölkerungstypen herrscht.

Bevor wir aber dort anlangen, wollen wir zunächst die Ziegen-

hörner ins Auge fassen. Ihr *zugespitztes Ende*, nach außen und zum Ende hin gekrümmt und in diesem Sinne *konvex*, macht sie zu gefährlichen Waffen, während ihr *hohler* und *konkaver Stumpf* sich zur Ausgestaltung als Löffel eignet, eben der Form, in der man sie einem Schatz einverleiben kann. Umgekehrt ist es die konvexe Form und die äußere Härte der Zahnschnecken, die ihnen ihren Schatzwert verleiht; was das Innere dieser Einschaltiere betrifft, so enthalten sie eine bedeutungslose Molluske, die sich nicht zum Verzehr eignet. Die Zahnschnecken treten also in jeder Beziehung in Gegensatz zu den Muschelsiphonen: hohlen und weichen Röhren, inneren Anhängseln dieser zweischaligen Mollusken, die in der Nahrungsversorgung der Küstenstämme eine große Rolle spielen. Dennoch spricht der Bella Bella-Mythos den Muschelsiphonen jeden Nährwert ab, die da unter dem paradoxen Aspekt von sehr deutlich ausgeprägten, aber bedeutungslosen Organen in Erscheinung treten. Sie können also »mythifiziert« werden, und zwar aus dem entgegengesetzten Grunde zu dem, der die Stämme des Landesinneren veranlaßt, die Herkunft der Zahnschnecken durch Mythen zu erklären: diese Völker messen den Zahnschnecken nämlich einen sehr hohen Wert zu, haben aber selbst keine; die Küstenstämme haben zwar *clams*, Muscheln, schätzen die Siphonen aber nicht besonders hoch ein.

Angesichts technischer und ökonomischer Bedingungen, wie sie mit den charakteristischen Merkmalen der natürlichen Umwelt verknüpft sind, bleibt der Geist nicht passiv; er reagiert darauf und verknüpft sie zu einem logischen System. Und das ist nicht alles; denn der Geist reagiert nicht nur auf die Umwelt, in die er eingebettet ist, er hat auch ein Bewußtsein davon, daß verschiedenartige Umwelten existieren und ihre Bewohner darauf auf ihre je eigene Weise reagieren. Präsent oder absent, alle diese Umwelten integrieren sich in ideologische Konstruktionen, die, ihrerseits mental, Familien verschiedener Geister zwingen, / denselben Bahnungen zu folgen. Zwei Beispiele mögen mir das zu veranschaulichen erlauben.

Das erste stammt aus derselben Region wie die vorhergehenden. Ich entlehne es bei den Sechelt, einer der Salish-Sprachfamilie angehörenden Gruppe, die im Norden des Deltas des Fraser River beheimatet ist. Diese Indianer entstellen auf sehr

merkwürdige Weise einen Mythos, der im Westen der Rocky Mountains sehr verbreitet ist, vom Flußbett des Columbia bis hin zu dem des Fraser River. Sehen wir uns jedoch die »Durchschnitts«-Fassung an; da ist die Rede von einem Betrüger-Gott, einem *trickster*, der seinen Sohn oder seinen Enkel dazu überredet, auf einen Baum zu klettern, um den in seinem Wipfel nistenden Vögeln ihre Schmuckfedern zu rauben. Mit Hilfe magischer Mittel läßt er den Baum derart in die Höhe schießen, daß der Held nicht mehr herabsteigen kann und schließlich in der himmlischen Welt strandet. Dort besteht er manches Abenteuer, und schließlich gelingt es ihm, wieder zur Erde herabzufinden, wo der Betrüger-Gott inzwischen seine Gestalt angenommen hat, um seine Gattinnen zu verführen. Der Held rächt sich, indem er seinen bösen Verwandten in einen Fluß stürzt, dessen Strömung ihn ins Meer trägt, zu der Stelle, wo egoistische übernatürliche Geschöpfe die Lachse gefangenhalten. Diese weiblichen Geschöpfe retten den Betrüger-Gott vor dem Ertrinken und bereiten ihm einen wohlwollenden Empfang; er macht sich das zunutze, um ihr Stauwehr zu zerstören und die Fische in Freiheit zu setzen. Seither unternehmen die Lachse ihre Züge und schwimmen die Wasserläufe hinauf, wo die Indianer sie fangen und sich davon ernähren.

Es ist eine Erfahrungstatsache, daß die Lachse gefangen werden, wenn sie alljährlich aus dem Meer auftauchen und die Wasserläufe hinaufschwimmen, um dort zu laichen. In dieser Hinsicht spiegelt der Mythos objektive Bedingungen wider, die für die Eingeborenen-Ökonomie von vitaler Bedeutung sind und die er sich zu erklären vornimmt. Die Seechelt aber erzählen die Geschichte anders. Der Vater fällt schon gleich zu Anfang ins Wasser – man weiß nicht unter welchen Umständen; eine Frau rettet ihn und bringt ihn wieder nach Hause. Dort versucht er sich an seinem Sohn zu rächen, den er für sein Mißgeschick verantwortlich macht, und befördert ihn mittels derselben magischen Kunstgriffe wie in den anderen Fassungen in die himmlische Welt. Im Himmel begegnet der Held zwei alten Frauen und gibt ihnen zu verstehen, daß die Lachse ganz in der Nähe ihres Wohnsitzes geradezu im Überfluß vorhanden sind. Zum Zeichen der Erkenntlichkeit für diese Enthüllung helfen sie ihm dabei, wieder zur Erde zurückzufinden.

155 In der Seechelt-Fassung nehmen das Mißgeschick des Betrüger-Gottes und seine Rettung durch eine stromabwärts postierte Frau folglich die Stelle der ersten Sequenz der anderen Fassungen ein; / aus diesem Grunde hat die Episode der Rettung vor dem Ertrinken keinerlei Bedeutung mehr. Umgekehrt wird die Episode mit den Lachsen unter die Abenteuer im Himmel eingereiht, und diese himmlische Sequenz steht hinter der aquatischen anstatt vor ihr. Im Himmel handelt es sich schließlich nicht mehr darum, die Fische in Freiheit zu setzen, sondern nur noch ihren Aufenthaltsort preiszugeben.

Wie lassen sich alle diese Entstellungen erklären? Es ist durchaus vorstellbar, daß die Seechelt eine Erzählung ihrer Nachbarn haben nachahmen wollen, der Thompson-Indianer, die über eine sehr vollständige und sehr detaillierte Fassung des Mythos verfügten: die Seechelt hätten sie, weil falsch verstanden, dann eben entstellt. Diese Hypothese läßt aber eine entscheidende Tatsache außer acht: die Seechelt lebten in einer Umwelt, die von der ihrer weiter im Landesinneren angesiedelten Nachbarn verschieden ist; auf ihrem Territorium konnte man keine Lachse fangen, und zwar aus Mangel an Wasserläufen, die für die Züge der Fische stromaufwärts geeignet gewesen wären. Zum Fischfang mußten sich die Seechelt in das Gebiet der Stseelis am mittleren Harrison River vorwagen; und aus diesen Einfällen resultierten manchmal blutige Konflikte.

Weil die Seechelt nun einmal keine Lachse hatten, konnten sie billigerweise auch keinen ihrer kulturellen Helden zum Urheber von deren Befreiung machen; oder wenn sie es denn taten, durfte dieses Ereignis nicht hienieden stattfinden, sondern im Himmel: einer imaginären Welt, in der die Erfahrung alle ihre Rechte einbüßt. Diese Ortsverlegung beraubt die Episode der Befreiung ihres Sinnes; die Seechelt haben keinerlei Bedürfnis ausfindig zu machen, wie und warum es den Lachsen möglich wurde, die Wasserläufe hinaufzuschwimmen, ein Phänomen, das von ihrer ortsgebundenen Erfahrung geleugnet wird; weil sie bei sich selbst keine Lachse haben, stellen sie sich eher die Frage, wie man in Erfahrung bringen kann, wo sie sind, und ziehen es vor, ihnen eher einen metaphysischen Aufenthaltsort anzuweisen, als daß sie die wirkliche Unterlegenheit anerkennen, die die Ökologie ihnen hinsichtlich ihrer Nachbarn aufbürdet.

Wenn die charakteristischen Merkmale der Umwelt zur Veränderung eines Teiles der Geschichte Anlaß geben, so erfordern es mentale Zwänge, daß andere Teile ihrerseits Modifikationen erleiden. Daher rührt die merkwürdige Wendung, die die Geschichte daraufhin nimmt: der Sohn rächt sich ohne ersichtlichen Grund für eine Verfolgung, die noch gar nicht stattgefunden hat; der Vater besucht eine Meerjungfrau, befreit aber nicht die Lachse; die einfache Preisgabe des Aufenthaltsortes der Lachse durch den Sohn, die im Himmel stattfindet, tritt an die Stelle ihrer Freisetzung im Meer, die der Vater vollzieht ...

Das obige Beispiel enthält eine weitere Lehre. Wenn die Beziehung zwischen technisch-ökonomischer Infrastruktur und Ideologie/ einsträngig wäre wie die zwischen Ursache und Wirkung, könnten wir erwarten, daß die Seechelt in ihren Mythen Erklärungen dafür liefern, warum die Lachse in ihrem Lande fehlen oder warum sie sie, nachdem sie einst bei ihnen vorhanden waren, zugunsten benachbarter Stämme eingebüßt haben; ebenso könnten sie keinerlei Mythos mit bezug auf Lachse haben. Wir finden bei ihnen aber etwas ganz anderes: der im empirischen Sinne fehlende Lachs wird durch den Mythos präsent gemacht; und zwar auf eine Art und Weise, die in Rechnung stellt, daß der früher vorhandene Lachs dennoch gerade da fehlt, wo seine Präsenz sich hätte aufdrängen müssen. Ein von der Erfahrung in Abrede gestelltes mythisches Leitbild verschwindet nicht schlicht und einfach; es verändert sich auch nicht in einem Sinne, der es der Erfahrung annäherte. Es führt seine eigene und ihm eigentümliche Existenz fort, und wenn es denn transformiert wird, so befriedigt diese Transformation nicht Zwänge der Erfahrung, sondern Zwänge des Geistes, die von jenen ersten unabhängig sind. Im vorliegenden Falle schlägt die Achse, deren Pole Land und Meer besetzen, das einzig »Wirkliche« hinsichtlich der charakteristischen Merkmale der Umwelt und der technisch-ökonomischen Aktivität, von der Horizontale in die Vertikale um. Der Meer-Pol wird zum Himmelspol; der Erd-Pol konnotiert nicht mehr das Nahe, sondern das Unten; eine empirische Achse transformiert sich in eine imaginäre Achse. Diese Veränderung ziehen andere nach sich, die ohne vorstellbare Beziehung zur Erfahrung sind, sich aber ebenfalls aus einer formalen Notwendigkeit ergeben.

Der Seechelt-Mythos illustriert also auf eindrucksvolle Weise die beiden Arten von Druck, die auf das mythische Denken ausgeübt werden und für die man viele andere Beispiele anführen könnte. Ich möchte nur eines vor Augen führen, und zwar ein besonders bezeichnendes, weil ein analoges Problem zu dem, das wir gerade ins Auge gefaßt haben, in einem anderen ökologischen und kulturellen Kontext die gleiche Behandlung erfährt.

Für die Stämme der Algonkin-Sprachfamilie, die in der sogenannten »kanadischen« ökologischen Zone beheimatet waren, war das Stachelschwein ein ganz reales Tier. Sie jagten es eifrig, weil sie sein Fleisch schätzten, und die Frauen verfertigten mit Hilfe seiner Borsten kostbare Stickereien. Das Stachelschwein nahm auch in ihrer Mythologie großen Raum ein. Ein Mythos erzählt von zwei jungen Mädchen, die, auf dem Wege in ein weit entferntes Dorf, in einem abgestorbenen Baum hausendes Stachelschwein fanden. Eines der beiden Fräulein riß dem armen Tier die Borsten aus und warf sie weg. Das gemarterte Stachelschwein erweckte einen Schneesturm, und die beiden jungen
157 Mädchen / starben vor Kälte. Ein anderer Mythos hat als Hauptfiguren zwei Schwestern, die allein auf der Welt waren. Als sie eines Tages fern ihrer Heimat umherirrten, fanden sie ein in einem abgestorbenen Baum hausendes Stachelschwein, und eine der beiden war so aberwitzig, sich auf das Nagetier zu setzen. Alle seine Stacheln bohrten sich in ihren Hintern. Sie brauchte lange, um sich von ihren Verletzungen zu erholen.

Wenden wir uns jetzt den ebenfalls zur Algonkin-Familie zählenden Arapaho zu. In ihren Mythen spielt das Stachelschwein eine ganz verschiedene Rolle. Es handelt sich da etwa um eine Auseinandersetzung zwischen den Brüdern Sonne und Mond, und zwar um die Frau, die jeder von ihnen heiraten möchte: was wäre wohl besser, ein Menschen- oder ein Froschweib? Mond, der ein Menschenweib vorgezogen hätte, verwandelte sich in ein Stachelschwein, um eine junge Indianerin zu täuschen. Die gelüstete es so heftig nach seinen Stacheln, daß sie höher und höher an einem Baum hinaufkletterte, auf den das Tier sich geflüchtet hatte, so als suchte es dort Schutz. Mit dieser List gelang es dem Stachelschwein, sie in die himmlische Welt hinaufzulocken, wo es wieder Menschengestalt annahm und sie heiratete.

Wie soll man sich die Unterschiede zwischen Berichten erklären, die, wenn man die dem Stachelschwein zugemessene Bedeutung einmal außer acht läßt, nichts Gemeinsames zu haben scheinen? Dieses Tier war, wenn auch in der kanadischen ökologischen Zone sehr verbreitet, in den Ebenen, in die die Arapaho vor einigen Jahrhunderten ausgewandert waren, selten geworden, wenn nicht sogar ganz verschwunden. Die neue Umwelt versagte ihnen die Stachelschweinjagd; um sich dessen Borsten zu verschaffen, mußten sie Handelsbeziehungen zu den weiter nördlich beheimateten Stämmen aufnehmen oder durchaus nicht gefahrlose Expeditionen in fremdes Territorium wagen. Diese neuen Lebensbedingungen scheinen nicht ohne Beziehung zu denen zu sein, die man auf technisch-ökonomischem Gebiet und in der Mythologie beobachtet. Die Arapaho-Kunst der Stickerei mit Borsten war eine der am weitesten verfeinerten, die man kennt, und zugleich tief von einer Mystik geprägt, für die anderswo wenig gleichwertige Beispiele zu finden sind. Die Arapaho hielten die Stickerei für eine rituelle Aktivität; ihre Frauen unternahmen keinerlei Arbeit dieser Art, ohne nicht zuvor gefastet und gebetet zu haben, in der Hoffnung auf eine übernatürliche Hilfe, die von ihnen als für den Erfolg ihres Werkes unerläßlich angesehen wurde. Was die Arapaho-Mythologie betrifft, so haben wir soeben gesehen, daß sie das Wesen und die Eigenschaften des Stachelschweines auf radikale Weise verändert. Ein erdbewohnendes Tier mit magischer Macht, Herr über den Schnee und die Kälte, wird es wie bei den benachbarten Stämmen zur animalischen Maske / eines übernatürlichen Wesens in Menschengestalt, das die Himmelswelt bewohnt und für die biologische Periodizität verantwortlich ist anstatt für die physikalische und meteorologische. Der Mythos präzisiert nämlich, daß die Gattin von Mond das erste Menschenwesen war, das die Monatsregel bekam und, geschwängert, zu einer bestimmten Zeit niederkam und nicht einfach irgendwann.

Wenn man von den Algonkin im Norden zu den Arapaho übergeht, schlagen die Koordinaten des Stachelschweines folglich um. Die empirische Achse – die horizontale, die Fernes und Nahes vereint – wandelt sich zur imaginären Achse, die, vertikal, Erde und Himmel verbindet – eine identische Transformation mit der, wie wir sie bei den Salish beobachtet haben: denn

sie vollzieht sich, wenn ein aus technischer und ökonomischer Sicht bedeutsames Tier – dort ein Fisch, hier ein Nagetier – in einer besonderen geographischen Umwelt selten zu werden und zu verschwinden beginnt. Diese Transformation zieht, nicht anders als bei den Salish auch, andere nach sich, deren Bestimmung nicht mehr externen, sondern internen Gegebenheiten unterliegt. Es genügt die Feststellung, daß, trotz ihrer verschiedenen Ursprünge, zwischen diesen Transformationen eine Verbindung besteht, daß sie im strukturalen Sinne Bestandteil ein und desselben Ganzen sind, um zu verstehen, daß es sich hier um ein und denselben Mythos handelt und kohärente Regeln die Überführung des einen in den anderen erlauben.

Im einen Falle sind die beiden Frauen Schwestern; im anderen gehören sie zwei verschiedenen zoologischen Gattungen an: der Gattung Mensch und der Gattung Lurch. Die Schwestern bewegen sich im horizontalen Sinne, aus der Nähe in die Ferne; die beiden anderen Frauen im vertikalen Sinne, von unten nach oben. Anstatt dem Stachelschwein die Borsten auszureißen wie die erste Heldin, wird die zweite von den Stacheln, nach denen es sie gelüstet, sozusagen ihrem Dorf entrissen. Den Mythen der ersten Gruppe zufolge haust das Stachelschwein in einem abgestorbenen Baum, während das Tier der anderen Gruppe an einem in unaufhörlichem Wachstum begriffenen Baum hochklettert; und wo das erste Stachelschwein die Reise der jungen Mädchen verlangsamte und aufhielt, verleitet das zweite die Heldin dazu, immer schneller hinaufzuklimmen. Eine der beiden jungen Frauen hockt sich auf den Rücken des Stachelschweines, die andere stellt sich auf Zehenspitzen, um nach ihm zu haschen. Das erste Stachelschwein ist aggressiv, das zweite handelt als Verführer; das erste zerfetzt das junge Mädchen von hinten, das andere defloriert sie – anders gesagt: durchbohrt sie –

159 von vorn ... /

Gesondert ins Auge gefaßt, läßt sich keine dieser Transformationen speziellen Merkmalen der Umwelt zuschreiben; sie resultieren gemeinsam aus einer logischen Notwendigkeit, die eine Reihe von Operationen miteinander verkettet. Wenn ein für die Technik und die Ökonomie so wichtiges Tier wie das Stachelschwein in einer neuen Umwelt fehlt, so kann es seine alte Rolle nur in einer anderen Welt spielen. Deshalb verkehrt sich »unten«

in »oben«, »horizontal« in »vertikal«, »Inneres« in »Äußeres« usw. Alle diese Veränderungen gehen aus einem dunklen Drang hervor: den von Menschen entworfenen Beziehungen zu einer alten Umwelt ihre Kohärenz zu bewahren. Dieses Bedürfnis nach Kohärenz tritt derart stark in Erscheinung, daß man, um die invariante Struktur der Beziehungen festzuhalten, lieber das Bild der Umwelt verfälscht und sie zu einer imaginären Umwelt macht, als anzuerkennen, daß die Beziehungen zur realen Umwelt sich gewandelt haben.

Alle diese Beispiele illustrieren die Art und Weise, wie die beiden Determinismen, von denen ich gesprochen habe, sich zum Ausdruck bringen. Der eine erlegt dem mythischen Denken Zwänge auf, die aus der Beziehung zu einer besonderen Umwelt herrühren; der andere bringt mentale Zwänge zum Ausdruck, die sich stetig und konstant manifestieren, unabhängig von Unterschieden zwischen den Umweltformen. Diese reziproke Gliederung wäre schwer verständlich, wenn die vom Menschen zur Umwelt unterhaltenen Beziehungen einerseits und die der Funktionsweise des Geistes inhärenten Zwänge andererseits unwiderruflich getrennten Bereichen angehörten. Es ist also angebracht, diese Zwänge in den Mittelpunkt zu rücken, denen gerade ihre Allgemeinheit eine natürliche Grundlage zu unterstellen verleitet. Wo nicht, liefen wir Gefahr, uns wieder in den Fallen eines alten philosophischen Dualismus zu verfangen. Daß man das biologische Wesen des Menschen in Begriffen der Anatomie und der Physiologie zu definieren versucht, ändert nichts daran, daß dieses körperliche Wesen seinerseits selbst eine Umwelt darstellt, in der der Mensch seine Fähigkeiten ausbildet; diese organische Umwelt ist mit der physischen um so enger verbunden, als der Mensch die zweite nur durch Vermittlung der ersten erfaßt. Es muß also zwischen den Sinneseindrücken und ihrer zerebralen Codierung – als den Mitteln dieser Erfassung – und der physischen Welt selbst eine bestimmte Affinität bestehen. /

160

Versuchen wir diese Beziehung durch eine Kritik der linguistischen Unterscheidung zwischen den Ebenen zu erhellen, die im Englischen *etic* und *emic* genannt werden, Termini, die von den Adjektiven *phonetic* und *phonemic* abgeleitet sind – man würde

im Französischen *phonétique* und *phonologique* sagen [im Deutschen entsprechend *phonetisch* und *phonologisch*; d. Übers.]. Diese bequemen Ausdrücke, die man zu »etisch« und »emisch« bzw. »étique« und »émique« eindeutschen oder französisieren könnte, verweisen auf die beiden Arten, wie der Linguist die Untersuchung der Laute der Sprache unternimmt: entweder in der Form, wie man sie mit dem Gehör wahrnimmt (oder wahrzunehmen glaubt), sogar mit Unterstützung elektroakustischer Hilfsmittel; oder in der Form, wie sie sich zu erkennen geben, nachdem man sie beschrieben und analysiert hat, um hinter dem lautlichen Rohmaterial seine konstitutiven Einheiten freizulegen. Nicht anders geht der Anthropologe vor, wenn er, nach dem Vorbild des Linguisten, empirische Ideologien auf das Spiel binärer Oppositionen und auf Transformationsregeln zurückzuführen sucht.

So nützlich diese Unterscheidung in der Praxis sein kann, täte man doch unrecht, wenn man sie allzu weit treibe und ihr einen objektiven Status zubillige. Allein schon die Arbeiten von Luria reichten hin, die Überzeugung zu festigen, daß die artikulierte Sprache nicht aus Lauten besteht. Dieser Autor hat nachgewiesen, daß die Wahrnehmung von Geräuschen und musikalischen Tönen von anderen zerebralen Mechanismen abhängt als denen, mittels deren wir die angeblichen »Laute« der Sprache wahrnehmen, und daß eine Verletzung des linken Schläfenlappens zwar die Fähigkeit der Analyse von Phonemen zerstört, das musikalische Gehör aber unangetastet läßt. Um sich über dieses scheinbar paradoxe Phänomen klar zu werden, muß man sich vor Augen führen, daß im linguistischen Hörvorgang das Gehirn nicht Töne isoliert, sondern Unterscheidungsmerkmale. Überdies haben diese Unterscheidungsmerkmale zugleich logischen und empirischen Charakter, weil man sie anhand von Analyseapparaten, die wenig idealismus- oder mentalismusverdächtig sind, auf einem Bildschirm sichtbar machen kann. Daraus folgt, daß die einzige wirklich »etische« Ebene strenggenommen die »emische« ist.

Laufende Untersuchungen über die Mechanismen des Sehens führen zu denselben Schlüssen. Das Auge fotografiert die Gegenstände nicht einfach ab; es codiert ihre Unterscheidungsmerkmale. Diese Unterscheidungsmerkmale bestehen nicht aus

den sinnlichen Eigenschaften, die wir den uns umgebenden Dingen zuschreiben, sondern aus einem Komplex von Beziehungen. Bei den Säugetieren führen spezialisierte Zellen der Hirnrinde eine Art strukturelle Analyse aus, die bei anderen Tierfamilien / bereits von Retina- oder Ganglien-Zellen begon- 161
nen oder abgeschlossen wurde. Was da auch in der Retina, in den Ganglien oder im Gehirn vorgehen mag, jede Zelle reagiert nur auf einen Stimulus eines bestimmten Typs: Kontrast zwischen Bewegung und Unbeweglichkeit, Absenz oder Präsenz von Farben, Übergang von Hell zu Dunkel oder umgekehrt, positiver oder negativ gekrümmter Umriss der Gegenstände, Verschiebungen in gerader oder schräger Linie, von links nach rechts oder rechts nach links, in horizontaler oder vertikaler Richtung usw. Aus allen diesen Informationen rekonstruiert der Geist, wie man sagen könnte, Gegenstände, die als solche nicht wahrgenommen wurden. Die analytische Funktion der Retina behält bei Arten ohne Hirnrinde die Oberhand, so bei den Fröschen; man beobachtet sie aber auch beim Eichhörnchen. Und bei den Säugetieren, die auf einer höheren Stufe der tierischen Entwicklungsleiter stehen, übernehmen die kortikalen Zellen, selbst wenn die analytische Funktion im wesentlichen an das Gehirn übergeht, die Umsetzung einer Aktivität, die die Sinnesorgane bereits eingeleitet hatten. Es besteht also keinerlei Zweifel daran, daß eben diese Mechanismen zur Codierung und Decodierung äußerer Stimuli mittels mehrerer Gitter, die in Gestalt binärer Oppositionen dem Nervensystem einbeschrieben sind, auch beim Menschen existieren. Folglich sind die unmittelbaren Gegebenheiten der sinnlichen Wahrnehmung kein Rohmaterial, keine »etische« Realität, die strenggenommen nirgendwo existiert: sie bestehen von Anfang an aus abstrakten Unterscheidungsmerkmalen der Realität und fallen also in den »emischen« Bereich.

Wenn man die Unterscheidung retten möchte, müßte man die jeweiligen Bedeutungen umkehren, wie sie den beiden Begriffen immer häufiger gegeben werden. Es ist die »etische«, von blinden Anhängern eines mechanistischen Materialismus und einer sensualistischen Philosophie für das einzig Wirkliche gehaltene Ebene, die sich auf eine Erscheinung, auf eine akzidentelle Gestalt reduziert, auf ein *artefact*, wie man im Englischen sagen würde. Die »emische« Ebene ist dagegen die, auf der sich die

sinnlichen Operationen und die obersten intellektuellen Funktionsweisen des Geistes begegnen und, zu einem Ganzen verschmelzend, ihre gemeinsame Adäquation an das Wesen des Realen zum Ausdruck bringen. Weit davon entfernt, in der Struktur ein reines Ergebnis der mentalen Aktivität zu sehen, wird man anerkennen, daß bereits die Sinnesorgane eine strukturelle Aktivität entfalten und alles außerhalb unserer selbst Existierende, die Atome, die Moleküle, die Zellen und die Organismen selbst, über analoge Merkmale verfügt. Weil sich nun diese Strukturen – die einen extern, die anderen intern –
162 nicht auf »etischer« Ebene erfassen lassen, ergibt sich daraus, / daß das Wesen der Dinge eben »emischer« und nicht »etischer« Art ist; unter diesem ersten Blickwinkel müssen wir uns ihm also nähern. Wenn der Geist sich empirischer Gegebenheiten bemächtigt, die zuvor von den Sinnesorganen bearbeitet wurden, fährt er fort, sozusagen strukturalistisch eine Materie zu behandeln, die er als bereits strukturierte dargeboten bekommt. Er könnte das nicht tun, wenn der Geist, der Körper, zu dem dieser Geist gehört, und die Dinge, die Körper und Geist wahrnehmen, nicht ein integrierender Bestandteil einer und derselben Realität wären.

Wenn die stereochemische Theorie der Gerüche in der Form, wie man sie Amoore verdankt, Glaubwürdigkeit verdient, lassen sich qualitative Differenzen, die in Begriffen der sinnlichen Wahrnehmung unmöglich zu analysieren und nicht einmal zu beschreiben sind, auf Differenzen zwischen den geometrischen Eigenschaften der geruchsleitenden Atome zurückführen. Fügen wir ein letztes Beispiel hinzu. Ich glaube nicht, daß Berlin und Kay in ihrer wichtigen Arbeit *Basic Color Terms* im Recht waren, wenn sie den Gegensatz von Weiß und Schwarz dem von Konsonanten und Vokalen gleichstellten. Auf der Grundlage der Arbeiten von Köhler und Stumpf hat Jakobson gezeigt, daß der visuelle Gegensatz von Hell und Dunkel den Phonemen *p* und *t* entspricht, die einander in phonischer Hinsicht als Hoch und Tief entgegengesetzt sind, und daß dieselbe phonische Opposition im Vokalsystem zwischen *u* und *i* vorkommt. Diesen beiden vokalischen Phonemen stellt sich ein drittes, *a*, entgegen, das, aufgrund seiner intensiveren Chromatik »zur Opposition von Hell und Dunkel weniger geeignet«, wie Jakob-

son sagt, der Farbe Rot entspricht, deren Name, laut Berlin und Kay, in der Sprache auf die für Schwarz und Weiß folgt. Nach dem Vorbild der Physiker unterscheiden Berlin und Kay drei Parameter der Farbgebung: Farbton, Sättigung und Farbwert (oder Lichtstärke). Auffallend ist nun, daß ihr ursprüngliches Dreieck, das Weiß, Schwarz und Rot einschließt, im Vergleich mit den Konsonanten- und Vokaldreiecken ebenfalls nicht den Farbton erfordert, das heißt den am meisten »etischen« Parameter der drei (in dem Sinne, daß man den Farbton nur durch ein Faktenkriterium bestimmen kann: nämlich die Wellenlänge). Im Gegenteil: um von einer Farbe sagen zu können, sie sei gesättigt oder nicht-gesättigt, sie habe einen hellen oder dunklen Farbwert, genügt es, ihre Beziehung zu einer anderen Farbe ins Auge zu fassen: die Erfassung der / Beziehung, ein logischer Akt, geht 163 der individuellen Erkenntnis der Gegenstände voran. Nun schließt aber die Plazierung der Farbe Rot im Elementardreieck der Farben den Farbton nicht ein; das Rot steht am Ende einer Achse, deren Pole jeweils durch die Präsenz oder Absenz der Chromatik definiert werden, die ihrerseits die Achse von Weiß und Schwarz in ihrer Gesamtheit charakterisiert. Man kann also die Sättigung einer Farbe oder ihre Lichtstärke immer mittels binärer Oppositionen erfassen, indem man sich einfach fragt, ob in bezug auf eine andere Farbe, deren Farbton man nicht mehr zu bestimmen braucht, das Merkmal präsent oder absent ist. Folglich setzen auch in diesem Fall die Komplexitäten der sinnlichen Wahrnehmung eine einfache logische Struktur voraus, die ihnen zugrundeliegt.

Nur eine enge Zusammenarbeit zwischen Geistes- und Naturwissenschaften wird es ermöglichen, einen antiquierten metaphysischen Dualismus hinter sich zu lassen. Anstatt Ideelles und Reales, Abstraktes und Konkretes oder »Emisches« und »Eti-sches« einander entgegenzustellen, wird man erkennen, daß die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins, die nicht auf irgendeinen dieser Begriffe zurückzuführen sind, auf halbem Wege dazwischen stehen, von den Sinnesorganen und dem Gehirn bereits nach Art eines *Textes* codiert, der, wie jeder Text, decodiert werden muß, damit er in die Sprache anderer Texte übersetzbar wird. Ferner gibt es keinen grundlegenden Unterschied zwischen den physikalisch-chemischen Prozessen, auf

denen die Operationen der Codierung beruhen, und den analytischen, wie sie der Geist bei der Arbeit der Decodierung betreibt. Die Wege und Mittel des Erkenntnisvermögens fallen nicht ausschließlich in den Bereich der obersten intellektuellen Aktivität, denn der Verstand überträgt und entwickelt nur intellektuelle Operationen weiter, die bereits in den Sinnesorganen in Tätigkeit waren.

Der Vulgärmaterialismus und der sensualistische Empirismus stellen den Menschen in direkten Gegensatz zur Natur, ohne jedoch zu sehen, daß diese Natur über strukturelle Eigentümlichkeiten verfügt, die sich nicht wesentlich – es sei denn durch größeren Reichtum – von den Codes, mittels deren das Nervensystem sie entziffert, und den Kategorien unterscheidet, die sich das Erkenntnisvermögen erarbeitet hat, um die Strukturen des Realen zusammenzufügen. Erkennen, daß der Geist die Welt nur verstehen kann, weil er Produkt und Teil dieser Welt ist, heißt nicht die Sünde des Mentalismus oder Idealismus begehen. Es heißt tagtäglich etwas mehr beglaubigen, daß der Geist beim Versuch der Erkenntnis der Welt Operationen vollzieht, die sich ihrem Wesen nach nicht von denen unterscheiden, / wie sie sich von Anbeginn der Zeiten in der Welt abspielen.

Man erhebt wider die Strukturalisten manchmal den Vorwurf, sie spielten mit bloßen Abstraktionen ohne Deckung durch das Reale. Ich habe zu zeigen versucht, daß die strukturelle Analyse, weit davon entfernt, Zeitvertreib für Dilettanten und Ästheten zu sein, im Geist nur in Tätigkeit tritt, weil ihr Modell bereits im Körper vorhanden ist. Die visuelle Wahrnehmung beruht anfangs auf binären Oppositionen, und die Neurologen wären wahrscheinlich einverstanden, wenn man diese Behauptung auf andere Sektoren der zerebralen Aktivität ausdehnte. Auf Wegen, die zu unrecht als überintellektuell gelten, führt der Strukturalismus dem Bewußtsein tiefere Wahrheiten zu und entdeckt sie neu, die der Körper bereits undeutlich ausspricht; er versöhnt Leibliches und Seelisches, Natur und Mensch, Welt und Geist und strebt der einzigen Form von Materialismus entgegen, die mit den gegenwärtigen Orientierungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes vereinbar ist. Nichts liegt da ferner als Hegel; nichts ferner auch als

Descartes, dessen Dualismus wir überwinden möchten, obwohl wir gleichzeitig seiner rationalistischen Denkhaltung treu bleiben.

Das Mißverständnis rührt wahrscheinlich von einem bestimmten Punkt her: Einzig diejenigen, die die strukturelle Analyse als tägliche, mühselige Arbeit praktizieren, können den Sinn und die Reichweite ihres Unterfangens in aller Deutlichkeit ermessen, des Unterfangens der Vereinheitlichung und Synthese von Perspektiven, die eine allzu enge wissenschaftliche Sicht seit zwei oder drei Jahrhunderten für unvereinbar hielt: Sensibilität und Intellekt, Qualität und Quantität, Konkretes und Geometrisches oder, wie man heute sagt, »Ethisches« und »Emisches«. Sogar ideologische Hervorbringungen, deren Struktur sich als sehr abstrakt erweist (also alles, was man in die Rubrik »Mythologie« einpfertcht) und die der Geist zu erarbeiten scheint, ohne die Zwänge der technisch-ökonomischen Infrastruktur allzu drückend zu verspüren, widerstünden der Beschreibung und der Analyse, wenn man nicht genaueste Aufmerksamkeit den ökologischen Bedingungen und den verschiedenen Weisen schenkte, wie jede Kultur auf ihre natürliche Umwelt reagiert. Einzig ein geradezu unterwürfiger Respekt vor den konkretesten Realitäten kann uns das Vertrauen darauf wiedergeben, daß der Geist und der Körper ihre alte Einheit nicht unwiderruflich eingebüßt haben.

Der Strukturalismus versteht sich auch auf andere, weniger theoretische und mehr praktische Rechtfertigungen. Die sogenannten primitiven Kulturen, die die Ethnologen untersuchen, erteilen ihnen die Lehre, daß die Realität, diesseits des Bereichs wissenschaftlicher Erkenntnis, auch in dem der sinnlichen Wahrnehmung signifikant sein kann. Sie ermutigen uns dazu, / 165 die von einem verjährrten Empirismus und Mechanismus ausgesprochene Scheidung von Intelligiblem und Sensiblem abzulehnen und eine geheime Harmonie zwischen der Suche nach Sinn, dem sich die Menschheit verschreibt, seit sie existiert, und der Welt zu entdecken, in der sie aufgetaucht ist und weiterhin lebt: einer Welt aus Formen, Farben, Texturen, Geschmacks- und Geruchsnuancen ... So lernen wir die Natur und die sie bevölkernden Lebewesen besser verstehen und achten, wenn wir begreifen, daß Pflanzen und Tiere, so bescheiden sie auch sein

mögen, dem Menschen nicht nur seine Subsistenzmittel liefern, sondern auch seit den ersten Anfängen der Menschheit die Quellen ihrer intensivsten ästhetischen Gefühle und – im intellektuellen und seelischen Bereich – ihrer frühesten und bereits tiefgründigen Spekulationen waren.

ACHTES KAPITEL

Strukturalismus und Empirismus

Marvin Harris, seinerzeit Professor an der Columbia University, zu der auch Barnard College gehört, hatte der Vorlesung, deren französische Übersetzung das vorige Kapitel bietet, nicht beige-wohnt. Als der Originaltext in den Vereinigten Staaten erschien, inspirierte ihn seine Lektüre zu einer geharnischten Kritik, deren Erstveröffentlichung er der Zeitschrift L'Homme – Revue française d'anthropologie anvertrauen wollte, wobei er die Sorgfalt so weit trieb, selbst eine französische Fassung anfertigen zu lassen. Später hat er den englischen Text in seinem Buch Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture (New York: Random House, 1979) veröffentlicht.

L'Homme publizierte den Aufsatz von Harris unter dem vom Autor gewählten Titel »Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972«, gefolgt von meiner eigenen Entgegnung, die hier nachstehend zu lesen ist. Ich halte es nicht für sinnvoll, den Aufsatz von Harris zu resümieren, weil ich in meiner Replik seine Argumente eines nach dem anderen aufgreife. Diese Replik erscheint hier also in der Form, wie sie zuerst publiziert wurde, mit drei oder vier ergänzenden Anmerkungen.

Als die Redaktion von *L'Homme* mir den Text von Marvin Harris zur Kenntnismahme zuschickte, habe ich empfohlen, ihn zu veröffentlichen, obwohl sein Tonfall sich von dem entfernt, wie wir ihn in den Diskussionen unter Kollegen gewohnt sind. Denn selbst wenn seine Argumente ins Leere gehen, so hat dieser Text auf mich doch erfrischend gewirkt, erfrischend als einer der wenigen unter so vielen Angriffen auf die strukturelle Analyse von Mythen, der das Problem an den ihm gebührenden Ort stellt

– nämlich den der Fakten und unserer Fähigkeit, ihnen Rechnung zu tragen –, anstatt sich in häufig abstrakte präjudizierende Einwände zu flüchten, im Namen derer man die Methode *a priori* / ablehnt, ohne sich darum zu kümmern, ob es ihr gelingt, die Art und Weise kenntlich zu machen, wie die scheinbar willkürlichen mythischen Darstellungen sich zu Systemen verbinden, die sich ihrerseits mit der natürlichen wie mit der sozialen Umwelt zusammenschließen – um sie widerzuspiegeln, sie zu bemänteln oder ihr zu widersprechen. Nach Abschluß der Präliminarien will ich meinem Widersacher jetzt also auf das Gebiet seiner eigenen Wahl folgen.

Wie er bedaure auch ich, daß wir über den Text der *Bella Bella Tales* von Boas, aus dem ich meine Beispiele geschöpft habe, nicht auch in der Eingeborenensprache verfügen. Wir wissen nämlich nicht einmal, in welcher Sprache oder welchem Dialekt manche dieser Mythen vorkommen, die da gesammelt wurden. Die am weitesten entwickelte Version des Mythos von Kāwaka (K. !ā'waq!a; ich vereinfache aus Gründen der bequemerer Darstellung) stammt ebenso wie eine andere von den Äwī'LidEx^u (Uwī'tlidx? In diesem Falle ein in der Gegend von Ellerslie Lake beheimateter Stamm, cf. Olson, 1955: 321; Ellerslie Lake ist ein Meeresarm des Spiller Channel im Nordosten des Dorfes der Bella Bella). Die erste Fassung haben wir George Hunt zu verdanken, Boas' Mitarbeiter bei den Kwakiutl, der sie von einem gewissen Otsestalis erhielt. Es gab mehrere Personen dieses Namens (Boas, 1925: 260, Fußn. 1; cf. Boas, 1985 b: 621; Curtis, 1915: 220, 242, 301). Derjenige, um den es sich hier handelt, informierte Boas bereits im Jahre 1895 (Boas, 1932: 38, Fußn. 1). Er lebte jahrelang inmitten der Kwakiutl in Fort Rupert (*ibid.*: VII) und sprach auch geläufig Kwakiutl-Dialekt, denn Hunt zeichnete nach seinem Diktat eine Geschichte in dieser Sprache auf (*ibid.*: 143). Die Wahrscheinlichkeit ist also groß, daß der fragliche, von Hunt auch transkribierte Mythos ihm in Kwakiutl erzählt worden ist. Der eine der beiden folgenden kürzeren Mythen derselben Sammlung wurde wahrscheinlich von Boas allein aus dem Owikeno (einem Dialekt von Rivers Inlet im äußersten Süden des Bella Bella-Territoriums und aus linguistischer Sicht eine Hybrid-Form), der andere von Boas und Hunt aus einem Dialekt übernommen, der dem der Bella

Bella im eigentlichen Sinne näherstand. Das Glossar von Boas am Schluß der *Bella Bella Texts* macht einen Unterschied zwischen den beiden Fassungen.

Dieses linguistische Problem ist aber nicht ausschlaggebend, denn, wie Harris zu recht hervorhebt, im Kwakiutl- wie im Bella Bella-Dialekt bezeichnen verschiedene Ausdrücke (die übrigens in den beiden Sprachen nicht dieselben sind) die gewöhnlichen *clams* [Muscheln] im Unterschied zu den *horse clams* [Pferdehufmuscheln]¹. Ich bin also vollkommen bereit auszuschließen, / 168 daß Boas oder Hunt von *clams* (im unspezifizierten Sinne) hätten sprechen können, wenn im Originaltext von *horse clams*, oder von *horse clams*, wenn nur von *clams* die Rede war. Das Glossar der *Bella Bella Texts* enthält sogar besondere Verben, die sich auf Tätigkeiten im Zusammenhang mit der größeren Art beziehen: tsätsE'mts!a – »to get horse clams« [*horse clams* sammeln]; ts.Emsī'la – »to cook horse clams« (?) [*horse clams* kochen]. Nur ist die Folgerung, die man daraus zur Interpretation der Mythen ziehen kann, das genaue Gegenteil zu der von Harris, der gar nicht zu bemerken scheint, daß seine Argumentation sich gegen ihn selbst richtet.

In den drei Mythen, die den Vorfall mit den Siphonen illustrieren, ist mit fünfmaliger Wiederholung von Schaltieren die Rede. Aber nur in einem dieser fünf Fälle – wenn man voraussetzt, worüber ja Einigkeit herrscht, daß Boas und Hunt peinlich genaue Übersetzer waren – konnte das Wort auftauchen, das sie mit *horse clams* übersetzen mußten. Und daraus folgt, daß es sich in den vier anderen Fällen nicht um diese *horse clams* handelt; andernfalls hätten Boas und Hunt überall gleichlautend übersetzt. Diese genau begrenzte Erwähnung der *horse clams*, nämlich auf einen von fünf Fällen, hätte meinem Gegner zu denken geben müssen (der sich sonst im Zusammenhang mit statistischen Häufigkeiten so spitzfindig zeigt) und ihn vor unvorsichtigen Verallgemeinerungen warnen sollen.

1 Nach franko-kanadischem Brauch gibt die Übersetzerin von HARRIS' Text *clam* durch »*palourde*« wieder. Da dieser letztere Ausdruck ungenau ist, ziehe ich es vor an *clam* festzuhalten, einem vom PETIT ROBERT gebilligten Wort, das man für im Französischen eingebürgert halten darf.

Und das ist nicht alles. Die *horse clams* treten nicht nur lediglich einmal und in einer einzigen der drei Erzählungen in Erscheinung, die ich für den Vorfall mit den Siphonen benutzt habe, sondern haben auch, von dieser Erwähnung abgesehen, keinerlei Bedeutung für den Handlungsplot. Mehr noch, die Art und Weise, wie diese Handlung voranschreitet, beweist, daß die Heldin sich ihrer Siphonen nicht zu bedienen wußte.

Um sich davon zu überzeugen, genügt es den Mythos zu lesen, dessen vollständigen Text Harris sich nicht scheut im Anhang abzudrucken, im festen Glauben, er stütze seine Demonstration. Die junge Heldin, Gefangene der Kāwaka, wird von ihrer übernatürlichen Beschützerin darüber belehrt, daß die Riesin jeden Morgen zum Strand hinuntersteigt, um Muscheln aufzustöbern (*to dig clams*), und sie nach der Heimkehr ißt, ausgenommen die Siphonen, die sie wegwirft: »Sammle sie auf«, fügt sie hinzu, »und stecke sie dir an die Finger.« [...] Am darauffolgenden Tage, als Kāwaka mit ihrem großen Korb voller *horse clams* den steil ansteigenden Pfad hinaufklomm, zeigte ihr das Mädchen einen Finger. Kāwaka bekam so große Angst, daß sie strauchelte. Dann streckte das Mädchen alle seine Finger aus, und Kāwaka stürzte bis an den Fuß der Klippe hinab und verstarb« (Boas, 1932: 95). Wie man sieht, spielen die *horse* 169 *clams* für die Entwicklung der Intrige keinerlei Rolle. Es sind / nicht ihre Siphonen, die das Mädchen benutzt, weil die Riesin ja noch nicht wieder zu ihr heimgekehrt ist; es sind die im Haus gesammelten Siphonen, Überbleibsel früherer Mahlzeiten, von denen nirgendwo gesagt wird, daß sie von *horse clams* stammen, sondern ganz einfach von *clams*.

Die anderen Fassungen sind noch unbestimmter. Die Version, die im Jahre 1886 in Rivers Inlet aufgezeichnet wurde, spricht noch nicht einmal von *clams*: »Die eingewurzelte Frau riet dem Jungen, einige Schaltiere suchen zu gehen (*some shellfish*) und sich die Siphonen an die Finger zu stecken« (Boas, 1932: 96). In der folgenden, zweifellos im Jahre 1923 gesammelten Fassung drückt sich die Beschützerin wie folgt aus: »Die Kāwaka hat die Gewohnheit, zum Strand hinunterzusteigen, um Muscheln und *clams* zu suchen (*to get mussels and clams*). Wenn sie wieder die Klippe heraufsteigt, stecke die Siphonen der *clams* (*the syphons of the clams*) an deine Fingerspitzen usw.« (*ibid.*: 96). Bei

viermaliger Wiederholung ist es folglich vollkommen unvorstellbar, daß *shellfish*, *mussels and clams* und *clams* (zweimal wiederholt) das Wort für *horse clam* übersetzen (tsī'mani im Bella Bella –, tsē'manē im Dialekt von Rivers Inlet), während man im Glossar der *Bella Bella Texts*, wo Boas die von seinen Informanten benutzten Ausdrücke gesammelt und analysiert hat, eine ganze Reihe von Worten für Muschel (k!wās, xawū'l), *clam* (ts!ēkwa), Schaltier (ts!ē'ts!-) und Verben findet, die sich auf das Sammeln dieser Mollusken beziehen. Im Vorbeigehen bemerkt man, daß der Eingeborenen-Text, anhand dessen Harris seine Unterscheidung von gewöhnlichen *clams* und *horse clams* illustriert, die ersteren mit einem Wort bezeichnet, das für die Informanten von Boas die allgemeine Bedeutung von Schaltier (ts!ē'ts!Ex"p!ā't – »*shell of shellfish*«; Boas, 1928: 233, mit Verweis auf 14, 14) hatte. Die vom Helden oder der Heldin benutzten Siphonen sind also überall beliebige Siphonen, die auch von beliebigen *clams* oder sogar von nicht-spezifizierten Schaltierarten stammen. In keinem der Texte, die ich herangezogen habe, wird den Siphonen der *horse clams* eine besondere Rolle zugeschrieben, und meine scherzhafte Erinnerung (jeder Vortrag vor einem amerikanischen Publikum enthält rituellweise einen *joke*) an die *myes* – so ihr französischer Name –, an denen ich mich labte, als ich in New York wohnte, verstieß weder gegen den Geist noch gegen den Buchstaben der Mythen, die ich zitierte. /

170

Richtig ist allerdings, daß Harris zwei spätere Versionen einführt, in denen die Siphonen von großen *clams* stammen. Die zeitlich erste gehört zu den Erzählungen, die Olson 1935 und 1949 gesammelt hat, das heißt zwölf bzw. sechsundzwanzig Jahre nachdem Boas (1928: IX) an Ort und Stelle konstatiert hatte, daß seit 1923 »die gesamte Kultur der Bella Bella praktisch verschwunden ist« – ein Urteil, das Olson seinerseits und in Hinsicht auf seine Zeit für eine Untertreibung hielt (»*of course an understatement in terms of 1935 and 1949*«, Olson, 1955: 319). Es wäre also normal, wenn sich der Inhalt des Mythos nach diesem Absterben weiterentwickelt hätte. Man kennt dafür andere Beispiele: so stellen die heutigen Kwakiutl-Bildhauer die Riesin Dzōnoqwa mit wie bei Ochsen hervorquellenden und weitgeöffneten Augen dar, zweifellos um ihre Wildheit hervor-

zuheben, aber ganz im Gegensatz zu den alten Traditionen, die von den Mythen, den Masken und den bildlichen Darstellungen bezeugt sind und die sie beinahe blind, mit tief in die Höhlen eingesunkenen oder halbgeschlossenen Augen präsentieren. Aus derselben Einstellung hat man der Meinung sein können, daß gewaltig große zweisechalige Muscheln besser zur Ernährungsweise einer Menschenfresserin passen, die überdies riesig an Gestalt ist. Das ist übrigens nicht die einzige Besonderheit dieser Fassung, die sich über die Eßgewohnheiten der Riesin ausschweigt und nur den *clams* die Macht zuschreibt, ihr Opfer zu verhexen – eben der Grund, aus dem die Heldin sich hütet, die Mahlzeit ihrer Bewacherin zu teilen, und, um sie zu erschrecken, die Siphonen von Schaltieren benutzt, die sie auf den Rat ihrer Beschützerin in einem Korb versteckt hat. Obwohl die Fassung von Olson unbestreitbar derselben Gruppe angehört wie die anderen und man sie ihnen zur Seite stellen muß, ist ihre innere Ökonomie so eigentümlich, daß man sie nicht als repräsentativ für die Gruppe in ihrer Gesamtheit gelten lassen darf². /

171

Die andere, noch spätere und erst ein Jahr nach meinem Vortrag publizierte Fassung (was Harris durchaus nicht daran hindert sich zu wundern, daß ich keinen Gebrauch davon gemacht habe) bietet Züge, denen man anderswo nicht wiederbegegnet. Der Informantin zufolge mußte man zuerst das Ende der Siphonen abreißen und sie dann wie Handschuhfinger umstülpen, damit das von toxischen Mikro-Organismen während einer

2 Und das um so mehr, als man die Spur der Gruppe, auf dem Umweg über die materielle Kultur, im Salish-Gebiet, und zwar bis zu sechshundert Kilometer im Süden des Bella Bella-Territoriums, wiederfindet. Die Indianer vom Puget Sound bedienten sich zum Muschelsammeln eines »Kannibale« genannten besonderen Korbmodells, das ihren Mythen zufolge eben das war, das eine alte Menschenfresserin benutzte, um damit die Kinder einzufangen, die sie verspeiste (WATERMAN, 1973: 8, 12–13, und Taf. 1c). Auch da haben die *clams* (welcher Art auch immer) eine Beziehung zur Menschenfresserin. In größerer Nähe zu den Bella Bella findet man den Kwakiutl-Glauben erwähnt, daß Bukwus, der Geist des Holzes, sich von Muschelschalen (*cockles*) nährt und daß, einem Niska-Informanten zufolge, die Tsimshian Muschelschalen benutzten, um die Erdottern zu jagen, eine andere Art böser Geister (HALPIN, o. J.: 21, Fußn. 14).

bestimmten Jahreszeit rot gefärbte Innere zum Vorschein kam. In dieser Jahreszeit waren die *clams* oder ihre Siphonen ungenießbar. Wäre die Beseitigung des für giftig gehaltenen Teiles aber in der Region allgemein gebräuchlich gewesen, könnte man sich mit gutem Recht darüber wundern, daß Hunt sie bei den Kwakiutl nicht erwähnt hat, deren Eßgewohnheiten und -techniken bei ihm doch eine so überschwenglich detailreiche Darstellung erfahren haben. Eine umso unwahrscheinlichere Auslassung, als Hunt zweimal eine Behandlung derselben Art beschreibt, die auf den Chiton oder die Käferschnecke angewandt wird, eine gänzlich verschiedene Molluske: bevor sie gegessen wird, wird sie vom Sammler »abgekratzt, damit die rote Farbe vom Körper des Chiton abgeht«; und später, bei Gelegenheit der Frau, die mit derselben Vorbereitungsart befaßt ist: »Sie kratzt mit dem Messerrücken daran, um das abzuschaben, was wie eine rote Körperbemalung aussieht« (Boas, 1921: 485, 487). Umgekehrt scheinen die Kwakiutl hinsichtlich der saisonbedingten Giftigkeit der *clams* andere Ansichten gehabt zu haben als die Bella Bella-Informantin. Einem ihrer Texte zufolge hätte diese Giftigkeit lokale, nicht saisonale Ursachen gehabt: »Die *clams* von Gē'g.äqē sind vergiftet. Deshalb kann man [die *clams* aus dieser Gegend] nicht essen« (Boas, 1910: 377). Wie durch Zufall liegt die in Rede stehende Gegend nahe bei Rivers Inlet³. Folg-

-
- 3 Merkwürdigerweise handelt es sich hier nicht um den einzigen Fall, wo die angeblich toxischen Schaltiere in eine nördlichere Region verwiesen werden, obwohl es nicht um dasselbe *hier* und *dort* geht: die Kwakiutl der Minkish-Gruppe behaupten in einem Mythos, daß die *clams* von Kōa'qem (in Richtung Nord-Osten im Lande der Tsawatenok) vergiftet seien (BOAS, 1895 a: 135). »Bei den Tsimshian (erklärt ein Informant) sind die Schaltiere gut, die Muscheln sind nicht giftig wie hier [in Wrangell]. Im April wagen die Leute von Alaska [die Tlingit] keine Schaltiere zu essen, vor allem keine Muscheln, denn sie sagen, sie seien hier giftig« (SWANTON, 1909: 130). Nun sind die Bella Bella jedoch im Norden der Kwakiutl beheimatet, so wie die Tlingit im Norden der Tshimsian, die ihrerseits wieder nördlich der Bella Bella siedeln. Umgekehrt hält die Gruppe Yakutat im äußersten Norden des Tlingit-Territoriums ihre eigenen Schaltiere für ganzjährig genießbar, behauptet aber, daß sie im Süden von Alaska manchmal giftig seien. Gleichwohl enthalten sich

¹⁷² lich/ scheint die zweite von Harris herangezogene Version weniger einen realen und allgemein verbreiteten Brauch widerzuspiegeln als eine Praxis, die auf eine eng begrenzte Gruppe, wenn nicht sogar, auf einige Individuen beschränkt war. Sie könnte aus einem späteren Amalgam von traditionellen Lehren des Mythos und dem Glauben herrühren, der den Äwī'LīdEx^u zugeschrieben wird (von wo ja zwei dieser Lehren stammen; cf. oben, S. 190) und besagt, daß es, um die übernatürlichen Wesen zu vertreiben, genügt, sich auf die Zunge zu beißen und ihnen das austretende Blut entgegenzuspeien: dieses Blut hat nämlich denselben toxischen Charakter wie das Menstruationsblut, vor allem das eines jungfräulichen Mädchens (Boas & Hunt, 1902–1905: 429–431; cf. Boas, 1895 a: 21; 1916: 481; Swanton, 1905: 148, Fußn. 49). Auf welche Weise sich diese aus der Art schlagende Version aber auch entwickelt haben mag, auch hier muß wiederholt werden, was bereits über die Olson zu verdankende Fassung gesagt wurde: sie gehört zur Gruppe, kann sie aber nicht repräsentieren.

Um die beiden wieder an den ihnen gebührenden Platz zu stellen, möchte ich meinerseits eine Fassung einführen, die das Repertoire der Molluskenanhängsel, aus dem die Mythen schöpfen, um ihnen identische Funktionen anzuvertrauen, noch erweitert, wenn auch in umgekehrter Richtung. Diese Version hat die zusätzliche Bedeutung, daß sie eine der ältesten bekannten Fassungen ist und bereits 1895 auf Deutsch von Boas in dessen *Indianischen Sagen* (S. 224–225) veröffentlicht wurde. Sie

ihre Schamanen des Verzehr von Schaltieren bis auf die Monate März oder April, die Zeit, wenn die Dame-Reichtum sie an den Stränden sammelt und verzehrt. Verführen sie anders, würden sie krank (LAGUNA, 1972, I: 392, 393, 404; II: 683). Wie ich bereits andernorts (1975, II: 52–54) hervorhob, haben die Dame-Reichtum und ihre Haida-Mitschwester bei den Tlingit mehrere Gemeinsamkeiten mit der Menschenfresserin der Kwakiutl und der Bella Bella. Es könnte für die gegenwärtige Diskussion also nicht ohne Bedeutung sein, daß die Dame-Reichtum, den Tlingit-Informanten zufolge, an den Stränden in Erscheinung trat, um dort Schaltiere zu essen, aber erst, wenn die eine Neuheit eingebüßt hatten, die nicht natürlichen, sondern mystischen Ursprungs war.

stammt von den Owikeno von Rivers Inlet, der südlichsten Bella Bella-Gruppe, die überdies nach Sprache und Kultur stark mit den Kwakiutl bastardisiert war. Wie Olson (1954, *Foreword*) nicht ohne Nostalgie erwähnt, hat diese Kultur zu der Zeit, da Boas die Region bereiste, noch prosperiert.

In dieser Fassung sagt die übernatürliche Beschützerin zu einem kleinen Jungen, / der von der Menschenfresserin geraubt ¹⁷³ worden ist, er möge gehen und Muscheln sammeln, sie dann kochen, säubern und aufschneiden und sich aus den Barten Fingerlinge machen. Als der kleine Held der Menschenfresserin seine Hand zeigte, schrie sie auf: »Was hast du denn da? Nie habe ich etwas Ähnliches gesehen, und ich habe Angst.« Entsprechend dem Rat, den er erhalten hatte, spreizte der Junge schreiend seine Finger, und die Menschenfresserin sank tot zu Boden.

Was verstand Boas unter den »Barten« von Mollusken? Hält man sich an das zehnbändige Monumentalwerk von Brehm, das *Tierleben*, das für einen deutschen Gelehrten gegen Ende des vorigen Jahrhunderts als unbestrittene Autorität galt, so liest man da zur anatomischen Nomenklatur der Lamellibranchier: »Bart oder Byssus« (*Brehms Tierleben. Die niederen Tiere*, von Professor Dr. Oskar Schmidt, Leipzig und Wien, 1893: 450), das heißt jenes Bündel seidiger Fäden, mittels dessen sich bestimmte Bivalven vorübergehend oder dauerhaft an die Felsen heften. Selbst für den Fall, daß Boas die Ausführungen seines Informanten nicht verstanden und »Byssus« anstelle von »Sipho« und »Muschel« (oder eine andere seßhafte Bivalve) für »clam« übersetzt hätte (in diesem Falle aber würde er es nicht versäumt haben, seinen Irrtum dreißig Jahre später, in den *Bella Bella Tales*, richtigzustellen, wo er aber kommentarlos auf diese Version verweist; S. 95, Fußn. 1 und 2)⁴, kann man doch nicht umhin festzustellen, daß hier keine Rede von *horse clams* ist. Und im Unterschied zu den anderen Versionen wird hier nicht einmal von Siphonen gesprochen, sondern von einem Anhängsel, das, selbst wenn Boas unter Barten etwas anderes verstand

⁴ Schon in *Indianische Sagen*, S. 243, Fußn. 1, bemüht er sich um die Korrektur einer falschen Übersetzung.

als den Byssus, also kein Siphon sein konnte. Ganz im Gegensatz zu dem, was Harris glaubt, haben die Mythen, in größtmöglicher Entfernung von jenem gängigen Empirismus, der die Alterskrankheit des Neo-Marxismus ist, keinen ein für alle Male fixierten Inhalt, den die einem besonderen Organ einer einzigen Bivalven-Art zugeschriebenen Eigentümlichkeiten auf rigide Weise fixierten. Sie spielen eine Tonleiter, auf der sich verschiedene empirische Illustrationen ein und desselben Organs verteilen, ebenso übrigens anderer Organe, die untereinander verschieden sein und sogar aus unterschiedlichen Tierfamilien stammen können. Alle Termini dieses Paradigmas können vom mythischen Denken benutzt werden, unter der Bedingung, daß sie, um den Preis von Transformationen, die uns wiederherzustellen obliegt, / Bedeutungen desselben Typus zum Ausdruck zu bringen erlauben, nicht jede auf eigene Rechnung, sondern durch Opposition zu anderen Termini, die gleichzeitig mit ihnen variieren.

Nachdem den *horse clams* nun der ihnen gebührende Platz zugewiesen ist, besteht keinerlei Notwendigkeit mehr, sich bei den Seiten aufzuhalten, die Harris dem Nährwert ihrer Siphonen widmet, weil die ja keinerlei Rolle in den Mythen spielen, auf die sich meine Diskussion stützte. Daß die Siphonen anderer *clams* tatsächlich essbar sind, lasse ich nicht außer acht, zumal ich selber sie immer gegessen habe. Die Frage ist, ausfindig zu machen, welchen Platz die Mythen ihnen in einem semantischen Feld anweisen und welche Beziehungen zwischen diesem ihnen vorbehaltenen Platz und der Praxis der Eingeborenen bestehen. In dieser doppelten Hinsicht tragen die von Harris zitierten Texte amerikanischer Autoren nichts bei. Umgekehrt ist es durchaus nicht belanglos zu erfahren, daß alte Heiltsuk-Informanten (das heißt Informanten der Bella Bella-Gruppe, die von Kwakiutl-Einflüssen weitestgehend verschont geblieben ist) die *horse clams* und ihre Siphonen für teilweise essbar halten, während die Kwakiutl selbst sie in Bausch und Bogen ablehnen, es sei denn, sie hätten gar nichts anderes zu essen. Noch einmal aber, es sind nicht die Siphonen von *horse clams* im speziellen Sinne, von denen unsere Mythen sprechen, sondern, viel allgemeiner, die Siphonen von *clams* und manchmal sogar von nicht-spezifizierten Schaltier-Arten. Von Harris' Hinweisen muß also vor allem

der festgehalten werden, daß man, bevor man die Siphonen kleiner *clams* verspeist, ihnen ihren violetten Überzug abstreifen muß; und daß man, seinen Bella Bella-Informanten zufolge, von allen Siphonen einen ungenießbaren Teil wegschneiden muß, der bei den kleinen Arten als schwärzliches, bei den großen als rötliches Ende beschrieben wird. Sogar die begeisterten Esser der Siphonen von *horse clams*, auf deren Zeugnis er sich beruft, erkennen an, daß nur das Innere genießbar ist, nicht aber die lederartige, abstoßende Hülle und das hornartige Ende.

Fassen wir zusammen: 1.) Die Menschenfresserin Kāwaka ißt *clams* (noch einmal: beliebige *clams*), wirft aber ihre Siphonen weg; für sie wenigstens sind sie ungenießbar. 2.) Selbst die beherztesten Esser von *clam*-Siphonen gleich welcher Art lehnen die Hülse oder Hülle ab und, wenn vorhanden, auch den hornartigen Teil. Sie halten die Siphonen also für teilweise ungenießbar (und schließlich könnte es sogar sein, daß es sich da gerade um die von der Menschenfresserin abgelehnten Teile handelt, / deren sich der Held oder die Heldin bedient, um sie zu erschrecken). 3.) Es ist zumindest überraschend, die Vermutung zu äußern, wie das Harris einige Seiten später tut (14 und 16), daß die Menschenfresserin ihre Dummheit unter Beweis stellt, wenn sie die Siphonen wegwirft, die doch der beste Teil davon sind, und daß der Anblick eben dieser Siphonen sie aufgrund der aus ihrer Giftigkeit resultierenden Todesgefahr erschreckt. 4.) Es ergibt sich eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen der Unterscheidung zweier Teile, der eine eßbar, der andere ungenießbar (und schon vorher herausgeschnitten und weggeworfen), und dem von den Kwakiutl aufgestellten Gegensatz zwischen den eßbaren Teilen der Bergziege und einem ungenießbaren, den Hörnern: »Wenn der Ziegenjäger zur Jagd aufbricht, verlangt der Löffelhersteller von ihm, die Hörner herauszubereiten und sie ihm zu bringen, denn der Jäger trachtet nur nach dem Talg, dem Fett der Nieren und dem Fleisch. Er will weder die Knochen noch die Hörner, und eben deshalb bittet ihn der Löffelhersteller darum. [...] Wenn der Jäger also eine Ziege getötet hat, legt er sich zunächst den Talg, das Nierenfett und das Fleisch zurück. Schließlich schneidet er das Fell im Umkreis der Hornansätze ein; wenn er das Fell eingeschnitten hat, nimmt er einen Hammer und klopft damit auf die Hörner, bis sie sich aus der

175

Knochenverankerung lösen« (ein Kwakiutl-Text von Hunt, übersetzt von Boas; Boas, 1921: 104–105). Kurzum, die Ziegenhörner, deren sich der Held in der Chilcotin-Version bedient, um seinen räuberischen Entführer zu erschrecken, nehmen in der *Praxis* des Jägers einen analogen Platz zu dem ein, wie er, teilweise oder vollständig, auch den *clam*-Siphonen eingeräumt wird, deren sich sein Bella Bella-Gegenstück bedient, um seine Räuberin zu ängstigen; auf diesem unvorhergesehenen Umweg verstärken die von Marvin Harris beige-steuerten näheren Bestimmungen meine Interpretation.

Gehen wir zum zweiten der keulengewichtigen Argumente über, die Harris jedenfalls dafür hält. Ich hätte, sagt er, die These zusammengestückelt, daß die Schätze der Menschenfresserin ausschließlich erdhafter Herkunft gewesen seien. Und mein Widersacher – der mich bei dieser Gelegenheit der Ungenauigkeit beschuldigt – fügt hinzu, daß jeder Student des ersten Studienjahres weiß, daß bei den Potlachs frischer und getrockneter Fisch, Fischrogen und -tran und Perlmutter verteilt wurden. Worüber macht sich Harris lustig? Ich kenne/ das
176 von den Beobachtern aufgestellte Inventar⁵ so gut wie er, habe aber an keiner Stelle meines Vortrages von realen Potlachs gesprochen (so wie ich übrigens auch nicht von realen Menschenfresserinnen gesprochen habe). Die einzigen Potlachs, die ich in Erinnerung gerufen habe, sind die der Mythen, und zwar demzufolge, was diese Mythen darüber berichten, und den Riten zufolge, die ihrerseits mythischer Ereignisse gedenken. Nun behaupten die Mythen aber kategorisch: 1.) daß die kinderstehlende Menschenfresserin nur Güter erdhaften Ursprungs besitzt; 2.) daß diese Güter, die sich die Menschen angeeignet hatten, sofort für einen Potlatch gestiftet wurden,

5 Die seine Liste durchaus nicht immer bestätigen. BARRETT zufolge umfaßten die den eingeladenen »Stämmen« gebotenen zeremoniellen Gastmähler weder Fisch noch Muscheln noch erdverbundene Tiere – sämtlich vulgäre Speisen. Man servierte nur Robben- und Walfischfleisch, Früchte und andere vegetabilische Produkte (RITZENTHALER-PARSONS, 1966: 91). Im Denken der Kwakiutl aber haben Robbe und Walfisch eine weniger marine als chthonische Nebenbedeutung.

der, wie ich alsbald zu zeigen versuchen will, Modellcharakter hat.

Welche Mythen? Harris, der mich in diesem Zusammenhang zitiert, zögert nicht, meinen Text, um mich besser widerlegen zu können, um ein entscheidendes Satzglied zu verkürzen. Er läßt mich (in seiner Übersetzung) sagen, daß »die mythologischen und rituellen Dokumente, über die wir im Zusammenhang mit dieser Kāwaka verfügen, auf den Beweis hinauslaufen, daß ihre Schätze sämtlich aus dem Erdinneren stammen« (S. 17), während ich in meinem Originaltext präzisiert hatte: »... *this Kāwaka, or Dzōnoqwa as the Kwakiutl call her* ...« Und das ist das Entscheidende. Man weiß nämlich, daß die von Boas veröffentlichten Bella Bella-Texte vor allem aus Fort Rupert und von Rivers Inlet stammen, also aus Kwakiutl-Land oder doch aus einer Gegend, wo der Kwakiutl-Einfluß vorherrschend war. Aus diesem Grunde begegnen die strengen Anhänger einer »reinen« Bella Bella-Kultur, auf die sich Harris beruft, den Texten von Boas übrigens mit Vorbehalten, weil sie sie nicht für geeignet halten, sie zu repräsentieren. Und daraus ergibt sich, daß man sich zur korrekten Interpretation dieser Texte an den Kwakiutl-Mythen orientieren muß und nicht an denen weiter nördlicher Herkunft (die überdies durchaus nicht sagen, was Harris sie sagen läßt: der Rabe hat Flügel aus Kupfer, er hat das Kupfer nicht »vom Himmel geholt«; cf. Olson, 1955: 330). Jedenfalls verriete ein Mythos, der dem Kupfer eine himmlische Herkunft zuschriebe, Tsimshian- oder sogar Tlingit-Einflüsse. Tatsächlich sind alle Mythen der Sammlung von Boas, die sich »um Kāwaka« drehen – mit Ausnahme der Siphonen-Episode – nahezu buchstäblich / genaue Varianten von Kwakiutl-Mythen,¹⁷⁷ deren Text sich bei Boas findet (1895 b: 372–374; 1910: 116–122, 442–445; 1935 b: 69–71), ebenso bei Boas & Hunt (1902–1905: 86–93, 103–104, 431–436), bei Curtis (1915: 293–298) usw. Daran ist nichts Erstaunliches, weil die Bella Bella-Figur der Kāwaka keine andere ist als die bei den Kwakiutl unter dem Namen Dzōnoqwa bekannte (Boas, 1928: 224; 1932: 93, Fußn. 1). Und wenn Harris mit einer Selbstgefälligkeit, die um so schockierender ist, als er nicht mich rekapituliert, sondern Boas, schreibt: »Sogar der Titel *Kāwaka Tales* führt in die Irre, denn in der dritten Bella Bella-Erzählung heißt die Menschen-

fresserin Ts!E'lk.ig.ila oder Adzi, der Frosch«, so läßt er die ausführliche Fußnote der *Indianischen Sagen* (S. 226, Fußn. 1) außer acht, wo Boas im Zusammenhang mit derselben Person erklärt, sie sei niemand anderes als die Tsonō'k.ōa (Dzōnoqwa) der Kwakiutl und die Snēnē'ik der Bella Coola. Selbst in einer einzigen Sprache hat eine Vielzahl von Namen nichts Überraschendes; im Kwakiutl-Dialekt trägt Dzōnoqwa deren drei (Boas, 1935 a: 144).

Was sagen nun aber die Kwakiutl über den Schatz der Dzōnoqwa? Als eine Heldin, die die Menschenfresserin ermordet hat, in die Behausung ihres Opfers eindringt, entdeckt sie da große Reichtümer: »Oh, was gab es da für Schätze! Aber keinerlei Nahrung aus den Wasserläufen bei allen diesen Vierfüßlern, denn ihre Gäste bewirtete sie [die Menschenfresserin] mit getrocknetem Fleisch. [...] Nichts gab es da, das aus den Flüssen und den Strömen stammte, wegen ihrer Lebensweise [*on account of the way she was*])« (Boas, 1935 b: 70). In der letzten uns bekannten Phase seines Denkens weist Boas erneut darauf hin: »[...]Dzō'noq!wa, ein sehr mächtiges, aber dummes Geschöpf. Diese Rasse lebt im Innern der Erde. Als einzige Nahrung verzehrt sie das Fleisch von erdverbundenen Tieren. Als Folge davon sucht eines ihrer Mitglieder, zumeist ein weibliches, die Dörfer auf, um Fische zu stehlen [...]. Das ist die Menschenfresserin, die die weinenden Kinder raubt« (Boas, [1935] 1966: 307).

Soviel zur ausschließlich erdhaften Herkunft des Schatzes der Menschenfresserin. Daß dieser von den Menschen eroberte Schatz auch Ritualgegenstände ebenso wie Kupfer, Pelzwerk und getrocknete Beeren enthält – lauter Erdprodukte – und daß seine Aneignung es erlaubte, zum ersten Mal die Winterzeremonien zu begehen und einen Potlatch zu stiften, geht unzweideutig aus nahezu allen auf Dzōnoqwa bezogenen Mythen hervor, ebenso aus / einem der Boas-Sammlung (1932: 95), der ihrem Gegenstück Kāwaka gewidmet ist.

Fraglos führen andere Kwakiutl-Mythen den Ursprung des Potlatches auf die Abenteuer einer auf dem Meer abgetriebenen Häuptlingstochter zurück. Kōmogwa, der Herr der Reichtümer, empfing sie in seinem Königreich in der anderen Welt. Sie gebar dort Kinder, die später ins Heimatland ihrer Mutter

zurückkehrten, beladen mit Kupfer und anderen Geschenken (Boas, 1910: 267–285). Aber Kōmogwa, auch er Kannibale, hat bestimmte Affinitäten zu Dzōnoqwa. Obwohl er ein Meeresgott ist, bezeichnet man ihn manchmal auch als Berggeist (Boas, 1888: 55; 1895 *a*: 164). Am Eingang zu seiner Behausung erhebt sich eine Dzōnoqwa-Statue (Boas, 1895 *a*: 146). Schließlich und vor allem besitzen beide das Kupfer als Hauptbestandteil des Potlatch, das die Menschen ihnen verdanken. Gleichwohl ist Kōmogwa der am wenigsten zugängliche Herr des Kupfers, Dzōnoqwa dessen freizügigere Herrin; wenigstens ist es außergewöhnlicher, daß man es von ihm erhält als von ihr.

Die Riten bestätigen das, denn um einen Potlatch zu feiern, nimmt der Häuptling die Kupferplatten von einem Helfer entgegen, der sie in einer Kiepe aufgestapelt trägt (das übliche Requisit von Dzōnoqwa); und im Augenblick ihrer Verteilung streift der Häuptling selbst eine Dzōnoqwa-Maske über. Nichts vermag schlagender unter Beweis zu stellen, daß das Kupfer und die anderen beim Potlatch verteilten Gegenstände für die Kwakiutl das beglaubigte Abbild der Schätze sind, die sich Dzōnoqwa in mythischer Zeit von den Menschen entreißen ließ. Jeder Potlatch wiederholt als seinen Archetyp jenen früheren, den die Schätze der Menschenfresserin eines Tages zu stiften erlaubten⁶.

Leser, die in der Mythologie der Nordwest-Küste besser bewandert sind als mein Kritiker, werden vielleicht einwenden, daß die Kāwaka der Bella Bella im Unterschied zur Dzōnoqwa der Kwakiutl nicht ausschließlich Nahrung erdhafter Herkunft zu sich nimmt, weil ja tagtäglich Muscheln auf ihrem Speisezettel stehen. Aber abgesehen davon, daß auch die Kwakiutl eine »Dzōnoqwa / des Meeres« kennen – die, eher als in den Bereich 179

⁶ HARRIS macht sich noch einmal über alle Welt lustig, wenn er mich beschuldigt, »nicht zu wissen, daß der größte Teil des für Potlatch-Zwecke verwendeten Metalls in Wirklichkeit von den Kielen europäischer Segelschiffe stammte« (S. 18). Das ist jedermann bekannt (cf. LÉVI-STRAUSS, 1975, I: 68–69; 108–109). Es ist jedoch eher HARRIS, der die Leser vergessen zu machen bestrebt ist, daß, vor der Einführung des Kupferblechs, das gediegene (und folglich der Erde abgewonnene) Kupfer in den Kulturen der Küste eine entscheidende Rolle spielte.

des Wassers im eigentlichen Sinne, in den der chthonischen Welt gehört, deren Eingang auf dem Grunde des Ozeans liegt –, findet die Vorliebe der Riesin für die *clams* oder, genauer, die Notwendigkeit, sich davon ernähren zu müssen, ihre Erklärung in einem Kwakiutl-Mythos, der die jeweiligen Lebensweisen zweier Populationen einander entgegensetzt: der Nimkish von Vancouver Island und der Koeksotenok vom Festland. Die Tochter des Nimkish-Häuptlings, mit einem Koeksotenok verheiratet, kam eines Tages mit ihrem kleinen Sohn zu Besuch bei ihren Angehörigen. Während des aus diesem Anlaß gegebenen Festmahles lief das Kind herum und aß gekochte *clams*, deren »Kopf« einen grünlichen Saft enthielt, der ihm aus dem Mund tropfte: »Die einheimischen Kinder machten sich über den Jungen lustig, angeblich, weil er spie, in Wirklichkeit aber lachten sie, weil die Ahnen der Koeksotenok ihnen keinen großen Fluß verliehen hatten. Deshalb aßen die Koeksotenok auch nur Muscheln, *clams* und *horse clams*, und die Nimkish machten sich über sie lustig, weil sie keine so großen Wasserläufe haben, in denen die Lachse stromauf schwimmen, wie den großen Fluß der Nimkish, in dem mehrere Lachsarten zu finden sind, von denen sich die Nimkish nähren« (Boas & Hunt, 1902–1905: 123; Boas, 1895 a: 143, 154).

Der Sinn dieser Episode ist klar: Muscheln und *clams* (hier noch einmal *clams* einer beliebigen Art) sind die wenig geschätzte Nahrung von Leuten, die zwar in der Nähe des Wassers leben, aber in ihrem Land keinen Lachs haben. Die Kāwaka zu einer Muschelesserin zu machen, ist eine bestimmte Art und Weise zu sagen – durch die »Meeres«-Blume, wenn man mir den Ausdruck gestattet –, daß sie nicht über Fisch verfügt und daß, ungeachtet der Meeresstrände, an denen sie herumstreift, ihr eigentliches Wesen erdverbunden bleibt wie der Berg, auf dessen Gipfel sie wohnt, selbst wenn sie tagtäglich zum Strand hinabsteigt, um dort von allen Meeresfrüchten die erdhafteste einzusammeln, weil man ja den Boden aufgraben muß, um ihrer habhaft zu werden. Aus dieser Geschichte ergibt sich also, daß die Muscheln in den Augen von Lachsessern wie den Nimkish und ihren Nachbarn – selbst wenn sie sie gelegentlich verzehrten – im Range einer minderwertigen Nahrung standen.

So hielten es auch die Tsimshian (Boas, 1935 a: 173). Die

Mythen der anderen Kwakiutl-Nachbarn – der Haida und der Tlingit – billigen den Muscheln den Status einer Notnahrung zu (Swanton, 1905: 48; 1909: 41). Den Kwakiutl/-Informanten von M^{me} Martine Reid zufolge, die die Kwakwala-Sprache beherrscht und der ich diese Auskunft verdanke, war das zur Bezeichnung des *clam*-Siphos gebräuchliche Wort ein Euphemismus für »Penis«. Vor einem Dreivierteljahrhundert traf Swanton (1909: 21) dieselbe Feststellung in bezug auf die Tlingit. Von den Indianern selbst für unanständig gehalten und verpönt, legt der direkte Ausdruck die Vermutung nahe, daß sie die Siphonen noch weniger schätzten als die Mollusken insgesamt. 180

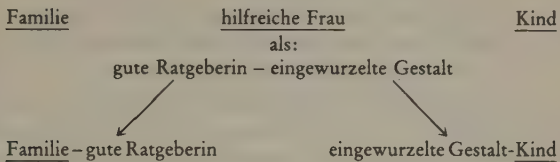
In einem einstündigen Vortrag läßt sich nicht alles sagen. Das Genre nötigt zum Schematismus, und der Zwang, sich in einer fremden Sprache auszudrücken, stellt ein zusätzliches Kommunikationshindernis dar. Es gibt also viele Aspekte und Probleme, die ich außer acht lassen müssen habe, sehr viel mehr sogar, als selbst Harris sich vorstellen mag. Weil er mir aber mit besonderer Schärfe vorwirft, ich hätte das Motiv der guten Ratgeberin, das »dreimal häufiger als das des Schatzes« in den von mir benutzten Mythen auftaucht, vernachlässigt, werde ich den Fehdehandschuh, den er mir hinwirft, aufnehmen und zeigen, daß auch dieses Motiv sein Gegenstück im Chilcotin-Mythos hat. Indessen ist es Bestandteil eines sehr weitläufigen Komplexes, in den es zunächst angemessen eingeordnet werden muß.

Die gute Ratgeberin, mit der ich mich in den Jahren 1974–1975 in meinen Vorlesungen am *Collège de France* ausführlich beschäftigt habe, hat einen bedeutsamen Rang in den Kwakiutl-Mythen inne, wo sie in zwei Gestalten vorkommt: bald als Menschenwesen, das aber unfähig ist sich zu bewegen, weil der untere Teil seines Körpers aus Stein oder wie ein Baum in den Boden eingewachsen oder mit ihm durch eine durchblutete Nabelschnur verbunden ist; bald als Maus, die sich ihrerseits frei zwischen Erdoberfläche und unterirdischer Welt bewegen kann. Die eine ist also auf der horizontalen Achse verschiebbar; Tochter oder häufig auch Schwester der Menschengestalten des Mythos, aber in eine ferne und böse Welt verschlagen, mit der sie ohne ihr Wissen paktiert hat. Ohne zu den Ihren zurückkehren zu können, beschränkt sie sich darauf, ihnen mit guten Ratschlä-

gen beizustehen, wenn sie sich selbst aufmachen und sich derselben Gefahr aussetzen. Die Dame-Maus dagegen, auf einer vertikalen Achse verschiebbar, spielt die Rolle eines Sendboten der übernatürlichen Welt, der zwischen dieser und der Welt der Menschen hin und her zu eilen und zu vermitteln vermag. Ihre
181 Person steht also in Korrelation und / in Opposition zu der anderen Frau als Vertreterin der irdischen Welt, die als Geisel im Jenseits festgehalten wird. Auf jeweils unterschiedliche Weisen sind die eingewachsene Frau und Dame-Maus Vermittler zwischen den beiden Welten; die eine, unbeweglich, funktioniert als Drehpunkt und Scharnier, an dem sich ihre jeweiligen Protagonisten verschieben lassen, während die andere den Pendelverkehr zwischen ihnen gewährleistet.

Die Mythen der Bella Bella und der Kwakiutl, die wir bisher ins Auge gefaßt haben, erzählen die Geschichte eines von einer Menschenfresserin geraubten Kindes. In deren Behausung wird ihm die Hilfe einer wohlgesonnenen Ratgeberin in der einen oder der anderen der beiden Gestalten zuteil, zwischen denen wir gerade unterschieden haben. Wenn diese Ratgeberin eine eingewachsene Frau ist, ermöglichen ihre Ratschläge es dem gefangenen Kind, dem gleichen Schicksal zu entinnen, sich von der Menschenfresserin zu befreien und – wie es das ja wünscht – zu den Seinen heimzukehren. Nun genügt aber eine genaue Lektüre des Chilcotin-Mythos, um zu verstehen, warum die gute Ratgeberin darin nicht vorkommt. Im Unterschied zu dem, was in den Kwakiutl- und den Bella Bella-Mythen geschieht, hat der Held hier keinerlei Interesse, wieder in sein Dorf zurückzukehren; er fühlt sich sehr wohl bei seinem Entführer, der ihm eine gute Erziehung angedeihen läßt, und als seine Eltern sich aufmachen, um ihn zurückzuholen, haben sie die größte Mühe, ihn davon zu überzeugen. In diesem Falle ist also er die eingewurzelte Person oder doch im Begriff, es zu werden; während seine Eltern, anstatt im Dorf zu bleiben oder ihre Nachforschungen einzustellen, ihn mit Erfolg aufstöbern und ihm wider seinen Willen beistehen. Die Gestalt der hilfreichen Frau zerfällt also in zwei unterschiedliche Funktionen: die der eingewachsenen Person, die an den Helden selbst übergeht, und in die der wohlmeinenden Ratgeberin, die einzunehmen seinen Eltern mit knapper Not gelingt. Von einer Mythengruppe zur anderen erhalten sich

dieselben Funktionen; sie verteilen sich jedoch auf drei Träger in der einen und zwei in der anderen, weil jeder der beiden Funktionsträger des Chilcotin-Mythos, über seine eigene Aufgabe hinaus, noch eine der Funktionen übernimmt, die die Kwakiutl- und Bella Bella-Mythen in einem dritten vereinigen:



Interessant wäre es zu vergleichen, wie und warum sich dieser 182 Ausgleich der Funktionen im Chilcotin-Mythos vollzieht. Zweifelhaft bleibt, ob die Dokumente über die Chilcotin, die zur Verfügung stehen, so ergiebig sind, daß einem das gelingt. Jedenfalls ist hier nicht der Ort, eine solche Untersuchung in Angriff zu nehmen, die eine systematische vergleichende Analyse der Kwakiutl-Mythen und der ihrer Nachbarn an der Küste wie im Landesinneren erforderlich machte.

Was bleibt zu sagen? Es scheint nicht unvernünftig vorauszusetzen, daß die Hörner wilder Ziegen in den Augen von kanadischen Indianern wie in unseren eine aggressivere Konnotation hatten als die Siphonen von zweischaligen Muscheln. Ziegenjäger wußten durchaus, daß diese Tiere sich gelegentlich mit Hornstößen bekämpfen. Überdies benutzten die Indianer Meißel aus Horn, um damit die Baumstümpfe zu spalten (Curtis, 1915: 10–11), und Kriegskeulen aus Hirschhorngeweih, die im Bella Bella-Dialekt wōL!Em hießen, ein Wort, das auch die Geweihe selbst und die Hörner bezeichnete. In einem Bella Bella-Mythos hat eine Keule dieses Namens, die lediglich durch die Luft geschwenkt wird, die magische Macht, die Feinde dutzendweise zu töten (Boas, 1928: 191; 1932: 141).

Was die Löffel aus geschnitztem Horn angeht, so habe ich, im Gegensatz zu dem, was Harris behauptet, durchaus nicht gesagt, daß sie Bestandteil des Schatzes der Menschenfresserin waren oder zu den bei Potlachs verteilten Gegenständen gehörten, sondern nur, daß sie sehr kostbare Gegenstände *in der Art* eines

Schatzes (*»they may be made part of a treasure«*) und in dieser Beziehung den Schalen der *dentalia* vergleichbar waren.

183 Anstatt einzuräumen, daß die Bella Bella-Mythen den Chilcotin-Mythos transformieren, neigt Harris zu einer Anleihe in umgekehrter Richtung. Diese Frage bleibt offen und läßt sich diskutieren, dann aber mit anderen Argumenten als den von Harris vorgebrachten. Er behauptet nämlich, daß, wenn die Bella Bella die Ziegen kannten, die sie an der Küsten-Gebirgskette jagten (wohlgemerkt: wo hätten sie sie denn sonst finden sollen?), die Chilcotin für die *clams* nur die verschwommensten Ausdrücke hatten, vorausgesetzt sogar, daß sie sie überhaupt je zu Gesicht bekommen hatten. Die Chilcotin aber, als Händler mit Seemuscheln, waren häufige Besucher der Küste, wobei eine bestimmte Kwakiutl-Tradition sogar behauptet, sie stammten von dort (Boas, 1935 b: 91–92). Ohne das so weit zurückzuverfolgen, kann man doch festhalten, daß sie zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts kriegereische Streifzüge bis zum Knight Inlet unternahmen (Boas, 1966: 110). Zu eben der Zeit reihte ein zuverlässiger Informant sie / unter jene halb-nomadischen Stämme ein, »die die Hälfte des Jahres im Landesinnern und die andere an der Küste verbringen«, und fügte hinzu: »Die Chilcotin verbrachten einen großen Teil ihrer Zeit in Bellhoula am Bentinck Inlet« (Mayne, 1862: 299), und zwar in etwa sechzig Kilometer Entfernung (in Luftlinie) sowohl vom Lande der Uwi'tlidx, denen zwei der Kāwaka-Mythen zugeschrieben werden, als auch von Rivers Inlet, wo Boas einen Teil seiner Dokumente sammelte und wohin mit Sicherheit auch die Chilcotin kamen.

Viel Zeit und Mühe ist somit darauf verwendet worden, diese Einwände zu entkräften, von denen letztlich nichts bestehen bleibt außer zwei Bemerkungen von bescheidener Tragweite, die deshalb aber doch nicht außer acht gelassen werden sollen: daß nämlich die Adjektive »ungefährlich« und »bedeutungslos« schlecht auf die Siphonen der größeren *clams* passen (jene Siphonen, von denen in den von mir zitierten Mythen nicht die Rede ist); und daß nur ein Teil der *clam*-Siphonen von den Indianern mit Sicherheit für ungenießbar gehalten worden ist. Wenn ich mich dabei so lange aufgehalten habe, so deshalb, weil ich mir die

hier gebotene Gelegenheit zunutze machen wollte, um die Komplexität der Probleme hervorzuheben, die die strukturelle Analyse von Mythen aufwirft, Probleme, die ich, weil ich mich in einer Sprache, die nicht die meine ist, und vor einem großen Publikum auszudrücken hatte, das sich in der Mehrzahl aus Nicht-Spezialisten zusammensetzte, nur obenhin streifen konnte.

Es sei mir zum Abschluß also erlaubt, selbst deren mehrere aufzuzählen, die auf dem engumgrenzten Feld der vorstehend diskutierten Mythen zu lösen bleiben.

Erstens transformieren die von der Küste und aus dem Küstenhinterland stammenden Mythen den Chilcotin-Mythos nicht nur auf eine, sondern auf drei Arten. Hinsichtlich der Ziegenhörner des Chilcotin-Mythos und bestimmter Bella Coola-Fassungen (Boas, 1898: 89; McIlwraith, 1948, II: 446) müssen wir nämlich, über die *clam*-Siphonen hinaus, auch die Byssus der zweischaligen Muscheln, von denen ich bereits gesprochen habe, und eine dritte, in einer der Bella Coola-Versionen erkennbare (Boas, 1895 a: 248) Transformation einbeziehen, in der die Gefangene der Menschenfresserin Snēnē'ik sie terrorisiert, indem sie ihre Finger mit Adlerkrallen bestückt (genauer: indem sie die Handschuhe der Menschenfresserin anzieht, die hell / aufblitzen; McIlwraith, 1948, II: 448). Da die Tradition die Snēnē'ik mit Raubvogelextremitäten ausstattet, sind die »Handschuhe« hier zweifellos das gleiche wie die Krallen. Insgesamt ergeben sich also vier Teile von Tieren, von denen zwei zum Wasser (obwohl sie untereinander in Gegensatz stehen), einer zur Erde und einer zur Luft gehören; die unterschiedliche anatomische Funktionen haben, aber dennoch *vertauschbar* sind und zusammen also ein mythisches Paradigma bilden. Dieses Paradigma schließt die Byssus der Bivalven, die Siphonen verschiedener Molluskenarten, die ebenfalls zu dieser Klasse gehören, die Adlerkrallen und die Ziegenhörner ein, das heißt Organe, die dem Tier abgeschnitten werden, bevor man es verzehrt, oder von denen man einen Teil vor dem Genuß entfernt. Das Blut, das ausgespien wird, nachdem man sich auf die Zunge gebissen hat (cf. oben, S. 194), läßt sich ebenfalls in das System einordnen. Im Rahmen des Paradigmas haben die Byssus mehr Affinität zu den Siphonen – beide stammen von Schaltieren – und die Hörner mehr Affinität zu den Krallen, unter dem

Vorbehalt eines doppelten Gegensatzes zwischen Himmel und Erde und Oben und Unten des Körpers⁷. Nicht nur in dieser einen Hinsicht scheinen die Bella Bella-Mythen dem Chilcotin-Mythos sehr nahe zu stehen: manche Versionen sind praktisch identisch, und auch die anderen lauten dahingehend, daß die Eltern sich aufmachen, und lassen eine Brücke eine strategische Rolle in der Erzählung spielen. Diese Gegensätze gehen mit anderen Hand in Hand, die auf eindrucksvolle Weise auf die wilden Ziegen verweisen, und zwar in Mythen, wo es sich gerade nicht um ihre Hörner handelt. In einer »Sipho«-Version der Bella Bella empfiehlt die unterwärts versteinerte wohlmeinende Ratgeberin der Heldin, wenn sie dem gleichen Schicksal entrinnen will, bei der Menschenfresserin keine Beeren zu essen, sondern nur Ziegenfett, das ihr keinen Schaden zufügen wird (Boas, 1898: 89; McIlwraith, 1948, II: 447, 449). Umgekehrt handelt es sich in der »Byssus«-Version der Owikeno um eben dieses Fett, das der Held ablehnen muß, bei Strafe, selbst in eine solche eingewurzelte Gestalt verwandelt zu werden (Boas, 1895 a: 224; cf. Olson, 1954: 258), während in den »Horn«- oder »Krallen«-
185 Versionen / der Bella Coola ein Seil aus Ziegenhaar an die Stelle des Ariadnepadens tritt, das der Heldin erlaubt, mit ihren Eltern wieder zur Behausung der Menschenfresserin zurückzufinden, um sie zu töten (Boas, 1895 a: 248; McIlwraith, II: 447, 449). Auch dort spielt eine von der Ziege stammende Substanz eine bald positive, bald negative Rolle; wenn sie nicht aus den Hörnern gewonnen ist, kann sie aus dem Fett oder dem Haar gefertigt sein; und fallweise tritt sie im Körperinnern oder von außen einwirkend in Erscheinung. Was die »Sklavin« der Menschenfresserin angeht, wie sie Boas in den *Indianischen Sagen* nennt, so hat man gesehen, daß der Zustand, auf den sie reduziert wird, drei verschiedene Formen annehmen kann, und die Mythen haben auch divergierende Schicksale für sie ausersehen: sie stirbt an Blutsturz, oder sie sieht sich transportunfähig, oder aber sie kehrt gar, wieder in Freiheit, in ihr Heimatland zurück.

7 Zur Stützung dieser Interpretation kann man einen Mythos der Nootka anführen (die ihren Namen kürzlich zugunsten von »Westcoast people« aufgegeben haben), in dem Meeresmuscheln in Hirschhorngeweihe konvertierbar sind (Boas, 1985a: 98).

Die Menschenfresserin wirft ihrerseits einige Probleme auf. Außer den Fischen, die sie den Indianern stiehlt, weiß sich die Dzōnoqwa der Kwakiutl nur von Vierfüßern zu ernähren. Die Kāwaka der Bella Bella verspeist ihrerseits Muscheln. Aber die Snēnē'ik der Bella Coola tritt durch andere Merkmale zu ihrer Kwakiutl-Mitschwester in Gegensatz: die ist schwarz, sie dagegen hat eine weiße Brust; Dzōnoqwa leidet unter schlechten Augen, die von Snēnē'ik strahlen in hellem Glanz; die erste hat einen Sprachfehler, sie stottert, die andere leidet beim Gehen an Flatulenz. Schließlich ist Dzōnoqwa die Schutzherrin der heiratsfähigen Mädchen, während Snēnē'ik am Rauch eines Feuers erstickt, das mit alten, mit Menstruationsblut getränkten Rindenstücken angefacht wird. Folglich widersprechen sich die Mythen benachbarter Völker geradezu systematisch und bis in die kleinsten Einzelheiten, und die Opposition zwischen den Siphonen und den Hörnern ist nur ein Sonderfall dieser Gegensätze.

Ich hätte noch länger in dieser Weise fortfahren können, aber diese kurzen Hinweise machen bereits hinreichend deutlich, daß ich nur ein Fragment aus einem sehr komplexen Netz von Oppositionen ins Auge gefaßt habe. Im engen Rahmen eines Vortrages wäre es nicht möglich gewesen, auch nur einige wenige Mythen erschöpfend zu analysieren. Ich habe mich also darauf beschränkt, charakteristische Aspekte auszuwählen – »*the more salient points*«, wie ich sagte –, um die Methode zu veranschaulichen und den Mechanismus ihrer Operationen darzulegen.

Aber selbst in ihren Unternehmungen größerer Reichweite erhebt die strukturelle Analyse nicht den Anspruch, eine Antwort auf / alle diese Fragen liefern zu können. Ihr Ehrgeiz bleibt zurückhaltend: die Probleme sichten und einkreisen, sie in einer methodischen Ordnung zusammenstellen, manche davon vielleicht sogar lösen, vor allem aber den Forschern den Weg vorzeichnen, den sie sinnvollerweise einschlagen können, wenn sie sich mit der Masse dessen befassen wollen, was in der Schwebe geblieben ist und es fraglos noch lange bleiben wird.

Zitierte Werke

BOAS, F.:

- 1888 »On Certain Songs and Dances of the Kwakiutl«, *Journal of American Folklore*, I.
- 1895a »Indianische Sagen von der Nord-pacifischen Küste Amerikas«, in *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Berlin.
- 1895b »The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians«, in *Report of the United States National Museum*. Washington, D. C., Government Printing Office, 1897.
- 1898 »The Mythology of the Bella Coola Indians«, in *Publications of the Jesup North Pacific Expedition. I, 1898–1900*. New York, 1900 (»Memoirs of the American Museum of Natural History«, II).
- 1910 *Kwakiutl Tales*. New York, Columbia University Press – Leyden, Brill (»Columbia University Contributions to Anthropology«, II).
- 1916 »Tsimshian Mythology«, in *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1909–1910*. Washington, D. C.
- 1921 »Ethnology of the Kwakiutl«, in *35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913–1914*. Washington, D. C.
- 1925 *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*. New York, Columbia University Press – Leyden, Brill (»Columbia University Contributions to Anthropology«, III).
- 1928 *Bella Bella Texts*. New York, Columbia University Press – Leyden, Brill (»Columbia University Contributions to Anthropology«, V).
- 1932 *Bella Bella Tales*. New York, The American Folk-Lore Society / G. E. Stechert (»Memoirs of the American Folk-Lore Society«, XXV).
- 1935a *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology*. New York, The American Folk-Lore Society / G. E. Stechert (»Memoirs of the American Folk-Lore Society«, XXVIII).
- 1935b *Kwakiutl Tales, New Series*. New York, Columbia University Press (»Columbia University Contributions to Anthropology«, XXVI).
- 1966 *Kwakiutl Ethnography*. Hrsgg. von Helen Codere. Chicago

- und London, The University of Chicago Press («Classics in Anthropology»).
- BOAS, F., und G. HUNT:
 1902-1905 *Kwakiutl Texts (Publications of the Jesup North Pacific Expedition, III)*. New York, G. E. Stechert – Leyden, Brill («Memoirs of the American Museum of Natural History», V).
- CURTIS, E. S.:
 1915 *The North American Indian*, X. Norwood.
- HALPIN, M.:
 o. J. »Masks as Metaphors of Anti-Structure«, Ms.
- LAGUNA, F. D.:
 1971 *Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit*. Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 3. Bde.
- LÉVI-STRAUSS, C.:
 1975 *La Voie des masques*. Genf, Skira, 2 Bde.; dt. *Der Weg der Masken*. Frankfurt/M., Insel, 1977.
- MAYNE, R. C.:
 1862 *Four Years in British Columbia and Vancouver Island*. London, J. Murray.
- MCILWRAIGHT, T. F.:
 1948 *The Bella Coola Indians*. Toronto University Press, 2 Bde.
- OLSON, R. L.:
 1954 »Social Life of the Owikeno Kwakiutl«, *Anthropological Records*, 13 (2). Berkeley.
 1955 »Notes on the Bella Bella Kwakiutl«, *Anthropological Records*, 14 (5). Berkeley.
- RITZENTHALER, R., und L. A. PARSONS:
 1966 *Masks of the Northwest Coast*. Milwaukee, Milwaukee Public Museum («Publications in Primitive Art», 2).
- SWANTON, J. R.:
 1905 *Haida Texts and Myths*. Washington, D. C., Smithsonian Institution («Bureau of American Ethnology», Bulletin 29).
 1908 »Haida Texts«, in *Publications of the Jesup North Pacific Expedition. X, 1905-1908*. New York («Memoirs of the American Museum of Natural History», XIV).
 1909 *Tlingit Myths and Texts*. Washington, D. C., Smithsonian Institution («Bureau of American Ethnology», Bulletin 39).
- WATERMAN, T. T.:
 1973 *Notes on the Ethnology of the Indians of Puget Sound*. New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation («Indian Notes and Monographs. Miscellaneous Series», 59).

NEUNTES KAPITEL

Die Lehren der Linguistik

Ein Buch, das den Namen Roman Jakobsons trägt, bedarf keines Vorwortes, und die erdrückende Ehre, eines zu verfassen, hätte ich nicht auf mich genommen, wenn nicht Jakobson selbst den Wunsch geäußert hätte, daß ich hier meine Zeugenschaft als Hörer und, so möchte ich hinzufügen, als Schüler niederlege. Denn diese ein Dritteljahrhundert alten Vorlesungen – die der Autor nun endlich veröffentlichen will, nachdem er sich das so oft vorgenommen und immer wieder zugunsten dringlicherer Aufgaben aufgeschoben hat – sind die ersten, die ich an der *New School for Social Research* in New York während jenes Studienjahres 1942/1943 hörte, in dem wir wechselseitig unsere Vorlesungen zu besuchen begannen¹.

Heute, da ich sie lese, entdecke ich erneut den vor 34 Jahren empfundenen intellektuellen Anreiz. Damals war ich kaum mit der Linguistik vertraut; den Namen Jakobson kannte ich nicht. Alexandre Koyré klärte mich über dessen Rolle auf und stellte die Verbindung zwischen uns her. Noch ganz benommen von den Schwierigkeiten, denen ich aufgrund meiner Unerfahrenheit drei oder vier Jahre zuvor begegnet war, als ich die Sprachen Zentralbrasiiliens korrekt hatte aufzeichnen wollen, nahm ich mir fest vor, bei Jakobson die fehlenden Grundlagen zu erwerben. In Wirklichkeit vermittelte mir seine Lehre etwas ganz anderes und – es ist wohl überflüssig, dies besonders zu erwäh-

1 Roman JAKOBSON, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris 1976. Der vorliegende Text geht dem Band als Vorwort voran.

nen – wesentlich mehr: die Offenbarung der strukturalen Linguistik, dank derer ich einige vage Ideen – sie waren mir Anfang Mai 1940 irgendwo nahe der luxemburgischen Grenze bei der Betrachtung wilder Blumen gekommen – und ambivalente Gefühle zu einem umfassenden Denkbzusammenhang auskristallisieren konnte; / letztere, eine Mischung aus Enthusiasmus und Erbitterung, hatten sich wenig später in Montpellier, wo ich zum letzten Mal in meinem Leben für kurze Zeit Philosophie unterrichtete, an der Lektüre von Marcel Granets *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* entzündet; die Gründe dafür waren einerseits der in diesem Werk unternommene Versuch einer Systematisierung offenbar willkürlicher Fakten, andererseits die unglaublich komplizierten Resultate, zu denen dieser Versuch führte.

Demgegenüber mußte ich von der strukturalen Linguistik lernen, daß es darauf ankommt, auf die einfachsten und plausibelsten Relationen zwischen den verschiedenen Ausdrücken zu achten, anstatt sich von ihrer Vielfalt irreführen zu lassen. Als Hörer Jakobsons entdeckte ich, daß sich die Ethnologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ebenso wie die Sprachwissenschaft der Neogrammatiker damit begnügt hatte, »die Frage nach Zweck-/Mittel-Verhältnissen durch strikt kausal orientierte Problemstellungen« zu ersetzen (S. 49). Ohne jemals wirklich ein Phänomen zu beschreiben, begnügte man sich mit dem Verweis auf seine Ursprünge (S. 25). Die beiden Fachgebiete sahen sich also mit einer »erdrückenden Vielfalt von Variationen konfrontiert«, während die Deutung sich doch stets zum Ziel setzen sollte, »über alle Unterschiede hinweg die Invarianten« aufzuzeigen (S. 40). *Mutatis mutandis* waren Jakobsons Bemerkungen zur Phonetik auch auf die Ethnologie zu münzen: »Wohl wurde das Lautmaterial der Sprache gründlich untersucht, und diese Studien mögen vor allem im Laufe der letzten fünfzig Jahre glänzende und reichhaltige Ergebnisse gezeitigt haben; meist aber abstrahierte man beim Studium der fraglichen Phänomene von ihrer Funktion. Unter diesen Bedingungen war es unmöglich, diese Phänomene zu klassifizieren, ja selbst sie zu erfassen« (S. 40). Was die Verwandtschaftssysteme betrifft, denen sich mein Unterricht von jenem Jahr 1942/1943 an zuwandte, so konnten Autoren wie van Wouden (dessen Werk ich noch

nicht kannte) und Granet das Verdienst für sich beanspruchen, dieses Stadium überwunden zu haben; allerdings lösten sie sich nicht von der Betrachtung der Ausdrücke, um sich auf das Niveau der Relationen zu begeben. Indem sie den Grund der Phänomene auf diese Weise nicht zu fassen vermochten, waren sie zu dem aussichtslosen Unternehmen verurteilt, Dinge hinter den Dingen zu suchen, mit der vergeblichen Hoffnung, fügsamere Gegebenheiten als die empirischen anzutreffen, / mit denen ihre Analysen kollidierten. Dagegen läßt sich von jedem beliebigen vorgestellten oder realen Ausdruck behaupten, was Jakobson hier über die lautliche Individualität der Phoneme schreibt: »Entscheidend ist [...] keineswegs deren jeweilige lautliche Individualität [...] an und für sich. Entscheidend ist vielmehr ihre wechselseitige Opposition innerhalb eines Systems [...]« (S. 85). 192

Diese innovativen Einsichten, an die mich mein eigenes Denken bereits heranführte, ohne daß ich die nötige Kühnheit und das notwendige begriffliche Rüstzeug zu ihrer Ausformulierung gehabt hätte, waren umso überzeugender, als Jakobson sie mit jener unvergleichlichen Kunst exponierte, die ihn zum beeindruckendsten Dozenten und Vortragsredner machten, den ich je hören durfte; der hier nachzulesende Text gibt diese Eleganz und Überzeugungskraft vollkommen wieder. Der nicht zu unterschätzende Wert dieser Seiten liegt denn auch darin, daß sie für alle, die Jakobson nicht hören konnten, bezeugen, welchen Charakters seine Vorträge und Vorlesungen damals waren und auch in seinem achtzigsten Lebensjahr weiterhin sind.

Diese Vorlesungen entfalten mit einer rhetorischen Begabung, die Jakobson in jeder von ihm gerade gewählten Sprache besitzt (selbst wenn man unterstellt, daß sie noch lange nicht der entspricht, die er in seiner Muttersprache entwickelt), eine ebenso klare wie rigorose Argumentation. Längere, abstrakte und bisweilen schwierige Ausführungen erhellt Jakobson immer mit Beispielen, die er den verschiedensten Sprachen und oft auch der Dichtung und den zeitgenössischen bildenden Künsten entlehnt. Ein systematischer Rückgriff auf große Denker – etwa die Stoiker, Scholastiker, auf die Rhetoriker der Renaissance, die indischen Grammatiker und andere – bringt eine beharrliche Bemühung zum Ausdruck, die neuen Ideen in größere Zusam-

menhänge einzubetten und die Hörer für historische und geistige Kontinuität zu sensibilisieren.

Jakobsons Darlegungsweise folgt Schritt für Schritt dem Vorgehen der Forschung. Seine Lehre gewinnt dadurch eine dramatische Gewalt, die den Hörer in Atem hält. Umwege und blitzartige Abkürzungen – reich an Überraschungseffekten – wechseln dabei einander ab und beschleunigen den Fortgang in Richtung auf eine Lösung, die manchmal unvorhersehbar war und immer überzeugend wirkt. /

Neben seinen unmittelbar zum Druck bestimmten Werken werden diese sechs Lektionen eine Probe seines gesprochenen Stils bleiben, dem die schriftliche Fassung nichts von seiner Ausdruckskraft nahm. Die erste Lektion stellt den Stand der Linguistik gegen Ende des 19. Jahrhunderts dar. Sie setzt sich kritisch mit den Ansichten der Neogrammatiker auseinander, für die der Laut und die Bedeutung auf gänzlich verschiedenen Begründungszusammenhängen beruhten. Zwar berücksichtigt sie deren Resultate in der phonetischen Forschung, aber sie demonstriert über den Umweg einer Unterscheidung zwischen motorischer und akustischer Phonetik die Unmöglichkeit, Laut und Bedeutung, sprachliche Mittel und ihre Zwecke voneinander zu trennen.

Wenn Laut und Sinn nun untrennbar sind, welches ist dann der Mechanismus ihrer Verknüpfung? In der zweiten Lektion weist Jakobson nach, daß der Begriff des Phonems dieses scheinbare Rätsel zu lösen erlaubt; er definiert diesen Begriff, verfolgt die Spur seiner Genese und diskutiert die anfangs dafür vorgebrachten Deutungen. Die dritte Lektion setzt diese Linie fort und erörtert die Theorie der Phonologie, die auf dem Primat der Relation und des Systems gründet. Sie weist die Frage nach der Natur des Phonems als nutz- und bedeutungslos zurück und begründet diese linguistische Wesenheit aus einer realen Analyse, indem sie sie mit dem Morphem, dem Wort und dem Satz vergleicht. Als einzige sprachliche Einheit ohne bestimmten Begriffsinhalt ist das Phonem – selbst bedeutungsleer – ein Werkzeug zur Bedeutungsunterscheidung.

Als bald stellen sich zwei Probleme, die die vierte Lektion behandelt. Erstens setzt die Definition des Phonems als einer distinktiven Qualität voraus, daß die Funktion der Phoneme



Landschaft mit Eisvögeln, 1979-1980
Aquarell mit Deckweiß auf Pergament



Der wilde Mann, 1972
Aquarell mit Deckweiß auf Papier



Das unscheinbare Feuer, 1971
Aquarell mit Deckweiß auf Papier

Vanitas-Schrank, 1975
Zwischentitel in »Eia Popeia« →
Aquarell mit Deckweiß



nicht auf ihrer lautlichen Individualität, sondern auf ihrer wechselseitigen Opposition innerhalb eines Systems beruht; man erkennt jedoch zwischen diesen oppositionalen Phonemen keinen logischen Bezug: die Präsenz des einen verweist nicht notwendig auf das andere. Und zweitens: wenn die Oppositionsrelationen zwischen den Phonemen die primären Qualitäten zur Differenzierung der Sinngehalte darstellen, wie läßt sich dann verstehen, daß diese Relationen wesentlich zahlreicher sind als die Phoneme, die sich daraus ableiten? Jakobson zeigt, daß diese beiden Paradoxa von der irrigen Vorstellung herrühren, daß die Phoneme nicht weiter zerlegbare Einheiten seien. Sobald man sie demgegenüber aber in differentielle Elemente zerlegt, gelangt man zu neuen Relationstypen, die einerseits den / Cha-¹⁹⁴ rakter logischer Oppositionen aufweisen und andererseits in allen Sprachen weniger zahlreich als die durch das Spiel dieser Oppositionen erzeugten Phoneme sind.

Die fünfte Lektion illustriert diese theoretischen Gesichtspunkte durch die Beschreibung und Analyse des französischen Konsonantismus. Bei dieser Gelegenheit wird der Begriff der kombinatorischen Variante vertieft und das Problem der gleichzeitigen Präsenz des Phonems auf den Achsen der Sukzessivität und der Simultaneität positiv gelöst. Diese Darstellung geht teilweise aus einer originellen Bearbeitung des Begriffs der Mora hervor, die meiner Erinnerung nach Boas unterhalten sollte, kurz vor seinem Tod, während eines Abendessens bei ihm, zu dem Jakobson und ich eingeladen waren.

Die Argumentation der gesamten Vorlesungsreihe wird von der sechsten Lektion wiederaufgenommen und rekapituliert. Niemals aber treten die Schlußfolgerungen Jakobsons auf der Stelle. Sie führen den Hörer stets über den Punkt hinaus, an dem er glaubte verweilen zu dürfen. In diesem Falle nun veranlaßt ihn Jakobson, das Saussuresche Prinzip der Willkür des sprachlichen Zeichens hinter sich zu lassen. Dieses Zeichen scheint sicher willkürlich gesetzt, wenn man sich auf den Gesichtspunkt der Ähnlichkeit beruft, das heißt, wenn man die Signifikanten des gleichen Signifikats in mehreren Sprachen vergleicht; nimmt man aber jede Sprache für sich, so verliert sich – wie Benveniste gezeigt hat – dieser Eindruck von Willkür, insofern die Kontiguität von Signifikant und Signifikat als notwendige Relation

zwischen beiden erfaßt wird. Im ersten Fall ist der Bezug intern, extern im zweiten. Darum sucht das sprechende Subjekt die Absenz des einen im Rückgriff auf den anderen zu kompensieren und verleiht so der Sprache phonetische Zeichenhaftigkeit. Auf einem Terrain, dessen organische Grundschichten Jakobson darlegt, stellt sich erneut die Einheit von Laut und Bedeutung ein, die von den herkömmlichen Phonetikern nicht so sehr deswegen verkannt wurde, weil sie die sprachliche Tätigkeit auf deren physiologisches Substrat reduzierten (was in der ersten Lektion kritisiert wurde), sondern weil sie sich – wie nun verständlich wird – mit einer oberflächlichen Behandlung dieses Aspekts begnügten.

195 Ich bin heute, nach all den Jahren, den Themen dieser Lektionen die mich zutiefst geprägt haben, mehr denn je verpflichtet. So verschiedenartig Begriffe wie / die des Phonems und des Inzestverbots auch sein mögen, so sehr ist die Vorstellung, die ich mir von letzterem machte, doch von der Rolle geprägt, die die Linguisten dem Phonem zugeschrieben haben. Wie dieses – ein bedeutungsleeres Mittel zur Konstitution von Bedeutungen – mußte mir das Inzestverbot als Bindeglied zwischen zwei Bereichen erscheinen.

So entsprach der Verknüpfung von Laut und Bedeutung auf einer anderen Ebene die von Natur und Kultur. Und ebenso wie das Phonem als Form in allen Sprachen als universales Mittel zur sprachlichen Kommunikation gegeben ist, trifft man das Inzestverbot in seinem negativen Ausdruckswert überall an; es stellt ebenfalls eine leere, aber unentbehrliche Form dar, mit der die Verknüpfung biologischer Gruppen in einem Netz kommunikativer Tauschakte zugleich möglich und unerlässlich wird. Schließlich kann die Bedeutung der für sich genommen unzugänglichen Eheregeln nur dann zutage treten, wenn man sie einander gegenüberstellt; in gleicher Weise besteht die Realität des Phonems ja nicht in seiner lautlichen Individualität, sondern in den oppositionalen und negativen Bezügen der Phoneme untereinander. »Das große Verdienst Saussures liegt darin«, bemerkt Jakobson, »genau begriffen zu haben, daß eine äußere Gegebenheit bereits unbewußt existiert« (S. 29). Unzweifelhaft leisten diese Lektionen auch einen entscheidenden Beitrag zu

den Humanwissenschaften, indem sie die Bedeutung unterstreichen, die bei der Produktion von Sprache (aber auch aller anderen Symbolsysteme) der unbewußten Tätigkeit des Geistes zukommt. Tatsächlich kann man jenseits der Kontinuität der Phänomene die Diskontinuität der »Organisationsprinzipien« (S. 30), die dem Bewußtsein des Sprechenden oder denkenden Subjekts normalerweise entgehen, nur unter der Bedingung fassen, daß man anerkennt, daß die Sprache wie jede andere soziale Institution unbewußt mentale Funktionen voraussetzt. Die Entdeckung dieser Prinzipien und vor allem ihrer Diskontinuität mußte dem Fortschritt in der Linguistik und – in deren Gefolge – anderen Humanwissenschaften Bahn brechen.

Dieser Gesichtspunkt ist wichtig, da man seit der Entstehung der Phonologie und besonders gegenüber Trubetzkoy bestritt, daß diese Theorie den Rekurs auf einen unbewußten Unterbau voraussetzte. / Nun braucht man aber nur die hier ¹⁹⁶ von Jakobson an Ščerba geübte Kritik zum Vergleich heranzuziehen, um die vollständige Übereinstimmung mit der von Trubetzkoy formulierten zu bemerken – und das ist keineswegs verwunderlich, wenn man sich der engen Bezüge zwischen dem Denken beider erinnert: »Ščerba und einige weitere Schüler von Baudoin und Courtenay«, schreibt Jakobson, »[...] haben an das Sprachbewußtsein des Sprechenden Subjekts appelliert« (S. 52), ohne daß sie begriffen hätten, daß »die Elemente der Sprache unterhalb der Schwelle unserer reflektierten Intentionalität bleiben. Die sprachliche Tätigkeit funktioniert, wie die Philosophen sagen, ohne Bewußtsein ihrer selbst« (S. 53). Und Trubetzkoy: »[...] das Phonem ist ein sprachwissenschaftlicher und nicht ein psychologischer Begriff. Jede Bezugnahme auf das »Sprachbewußtsein« muß bei der Definition des Phonems ausgeschaltet werden« (*Grundzüge der Phonologie*, Göttingen 1977, S. 37–38). Die Auflösung des Phonems in differentielle Elemente, die bereits von Trubetzkoy vorausgeahnt, von Jakobson aber 1938 zum ersten Mal durchgeführt worden war, mußte nun endgültig »objektiv und ohne jeden Zweifel« gestatten, jeden Rekurs auf »das Bewußtsein der Sprechenden Subjekte« zu verwerfen (S. 93). Die distinktive Qualität der Elemente stellt die primäre Gegeben-

heit dar, und unsere mehr oder weniger bewußte Haltung gegenüber diesen Elementen repräsentiert immer nur eine sekundäre Erscheinung (S. 52–53).

In bezug auf einen einzigen Gesichtspunkt dieser Lektionen würde Jakobson seine Position von vor dreißig Jahren wahrscheinlich nicht mehr aufrechterhalten. 1942/1943 glaubte er – damals mit Recht – sagen zu können, daß »die Sprache das einzige System ist, das aus zugleich bedeutungstragenden und bedeutungsleeren Elementen besteht« (S. 78). Seitdem hat sich mit der Entdeckung des genetischen Codes in der Biologie eine Revolution vollzogen, deren theoretische Konsequenzen in allen Humanwissenschaften Widerhall finden mußten. Jakobson hat das sogleich begriffen; er war einer der ersten, die »das außerordentliche Maß an Übereinstimmung zwischen dem genetischen und dem sprachlichen Informationssystem« anerkannten und ins Licht rückten (»La Linguistique«, in: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Paris, Unesco, 1970, S. 526). Nach der Inventarisierung »aller isomorphen Merkmale zwischen dem genetischen Code [...] und dem architektonischen Modell, das sich unterhalb der verbalen Codes aller menschlichen Sprachen erstreckt« (*ibid.*, S. 529), geht er einen Schritt weiter und stellt die Frage, / »ob der Isomorphismus dieser beiden verschiedenen Codes – des genetischen und des sprachlichen – sich mit einem einfachen Zusammentreffen hinsichtlich ähnlicher Erfordernisse erklärt oder ob die Fundamente manifester sprachlicher Strukturen – auf der molekularen Kommunikation auf sitzend – nicht vielleicht unmittelbar nach deren Strukturprinzipien gebildet sind« (*ibid.*, S. 530).

Noch stellt dies ein gewaltiges Problem dar, das die Zusammenarbeit zwischen Biologen und Linguisten eines Tages vielleicht zu lösen vermag. Aber womöglich sind wir schon jetzt in der Lage, am anderen Ende der Stufenleiter sprachlicher Operationen ein Problem gleichen Typs, wenngleich von unendlich bescheidenerer Tragweite, zu formulieren und zu lösen? Es handelt sich dabei um die Bezüge zwischen Sprach- und Mythenanalysen. Am anderen »Abhang« der Sprache, der der Umwelt und der Gesellschaft, und nicht dem Organismus zugewandt ist, stellt sich die gleiche Frage nach dem Bezug zwischen

der Sprache und einem System (welches ihr sicherlich näher steht, da es ja notwendig von ihr Gebrauch macht); allerdings setzt es sich auf andere Weise als die Sprache aus Elementen zusammen, die, während sie für sich genommen selbst nichts bedeuten, sich zur Bildung von Bedeutungen untereinander kombinieren lassen.

In der dritten Lektion führt Jakobson gegen Saussure aus, daß sich die Phoneme von anderen linguistischen Entitäten – etwa Wörtern und syntaktischen Kategorien – durch einen Merkmalskatalog unterscheiden, den man nirgendwo sonst in seinem vollen Umfang repräsentiert findet. Sicher teilen die syntaktischen Kategorien mit den Phonemen die Eigenschaften von oppositionalen und relationalen Entitäten, aber im Unterschied zu diesen sind sie niemals negativ; ihre Bedeutung ist – anders ausgedrückt – nicht ausschließlich distinktiv: jede syntaktische Kategorie transportiert, für sich genommen, eine vom sprechenden Subjekt erfaßte semantische Fracht (S. 76). Nun kann man sich fragen, ob nicht alle Merkmale des Phonems in den Mythen, wie wir sie nannten, erneut auftauchen: in den Bauelementen des mythischen Diskurses, die ebenfalls zugleich oppositionale, relationale und negative Wesenheiten sind; oder, um die Formel aufzugreifen, die Jakobson für die Phoneme verwendet: »differentiale, reine und leere Zeichen« (S. 78). Denn man muß die sprachliche(n) Bedeutung(en) eines Wortes immer vom Mythem unterscheiden, zu dessen vollständiger oder partieller Denotation dieses Wort dienen kann. Im allgemeinen Sprachgebrauch ist die Sonne das Gestirn des Tages; aber an / und für sich hat das Mythem »Sonne« keine Bedeutung. Je nachdem, welche Mythen man gerade betrachtet, kann es die verschiedensten Vorstellungsgehalte in sich bergen. Wenn die *Sonne* in einem Mythos auftritt, wird niemand ihre Individualität, ihre Natur und ihre Funktion vorherbestimmen können. Nur die korrelativen und oppositionalen Bezüge, die sie innerhalb des Mythos mit anderen Mythen unterhält, können eine Bedeutung freisetzen. Diese gehört eigentlich keinem Mythem an; sie entspringt deren Kombination. 198

Wir sind uns der Risiken bewußt, die man mit dem Vorhaben eingeht, formale Entsprechungen zwischen linguistischen Entitäten und solchen zu skizzieren, die die Mythenanalyse an den

Tag zu fördern glaubt. Zweifellos beruhen diese letzteren auf der Sprache, aber aufgrund der sie beherrschenden Prinzipien stellen sie innerhalb der Sprache eine eigenständige Klasse dar. Man würde sich in jedem Falle wohl schwerwiegend täuschen, wenn man glaubte, daß wir das Mythem der gleichen Klasse wie das Wort oder den Satz zurechnen: sind dies doch Entitäten, deren Bedeutung(en) man definieren – wenn auch nur idealiter (da selbst der Sinngehalt eines Wortes nach Maßgabe des Kontextes variiert) – und in einem Wörterbuch auflisten kann. Die elementaren Einheiten des mythischen Diskurses bestehen sicherlich aus Wörtern und Sätzen, aber sie entsprechen in dieser besonderen Verwendung – ohne daß ich dabei die Analogie zu weit treiben will – viel eher der Klasse des Phonems: als Einheiten ohne eigene Bedeutung, die aber die Produktion von Bedeutungen innerhalb eines Systems gerade dadurch gestatten, daß sie einander darin in Oppositionsrelationen gegenüberreten.

- Bestenfalls würden also die mythischen Aussagen die Struktur der Sprache nur um den Preis einer Verschiebung reproduzieren: ihre Grundelemente funktionieren wie die Sprache, aber ihre Natur ist von vornherein komplexer. Aufgrund dieser Komplexität löst sich sozusagen der mythische Diskurs vom Alltagsgebrauch der Sprache, so daß man die Endprodukte, die die Einheiten unterschiedlicher Qualität hier und dort erzeugen, nicht streng parallelisieren kann. Im Unterschied zu einer sprachlichen Aussage, die auffordert, fragt oder informiert und die alle Mitglieder einer Kultur oder Sub-Kultur auch mit noch so geringem Kontextwissen verstehen können, bietet der Mythos seinen Zuhörern niemals eine fest umrissene Bedeutung.
- 199 Ein Mythos/ liefert eine Art Gitter, das nur anhand seiner Konstitutionsregeln bestimmbar ist. Für die Teilhaber an der Kultur, aus der der Mythos stammt, verleiht dieses Gitterwerk nicht dem Mythos selbst Sinn, sondern dem ganzen Rest: das heißt den Vorstellungen von der Welt, der Gesellschaft und ihrer Geschichte, von denen die Mitglieder der Gruppe ein mehr oder weniger deutliches Bewußtsein besitzen, ebenso wie von den Fragestellungen, die diese verschiedenen Gegenstände für sie aufwerfen. Im allgemeinen scheitert der Zusammenschluß dieser verstreuten Gegebenheiten, und sehr häufig kollidieren sie miteinander. Die vom Mythos dargebotene Matrix an Deutungs-

möglichkeiten gestattet deren Organisation zu einem kohärenten Ganzen. Nebenbei bemerkt trifft sich diese dem Mythos zugewiesene Funktion offenbar mit derjenigen, die Baudelaire der Musik zuschreiben konnte.

Findet man nicht auch hier – ebenso wie am anderen Ende der Stufenleiter – eine Erscheinung, die jenem »phonetischen Symbolismus« entspricht, dem Jakobson in seiner sechsten Lektion ausführlich Raum gibt? Selbst wenn dieser Symbolismus auf »neurophysiologischen Gesetzen der Synästhesie« (S. 118) beruht, ist auch er nicht – übrigens gerade vermöge dieser Gesetze – zwangsläufig für alle gleich. Die Dichtung verfügt über zahlreiche Mittel, die Divergenz zwischen Laut und Bedeutung zu überwinden, eine Divergenz, die etwa Mallarmé an den französischen Wörtern »*jour*« (Tag) und »*nuit*« (Nacht) beklagte. Aber wenn man mir hier ein persönliches Zeugnis gestattet, so muß ich gestehen, daß ich diese Divergenz niemals als solche aufgefaßt habe: sie führt mich nur zu einem unterschiedlichen Verständnis dieser beiden Zeitabschnitte. Für mich ist der Tag mit dem Merkmal der Dauer versehen, die Nacht dagegen etwas, das sich ereignet oder plötzlich eintritt, wie in der Wendung »die Nacht bricht herein« (*la nuit tombe*). Das eine meint einen Zustand, das andere ein Ereignis. Anstatt einen Widerspruch zwischen den Signifikaten und den lautlichen Eigentümlichkeiten ihrer jeweiligen Signifikanten zu bemerken, verleihe ich den Signifikaten unbewußt unterschiedliche Beschaffenheiten. *Jour* repräsentiert einen Gesichtspunkt der Dauer, der mit dem tiefen Vokal übereinstimmt, *nuit* einen perfektiven Aspekt, der mit dem spitzen Vokal zusammenpaßt – was auf seine Art eine kleine Mythologie ergibt.

An den beiden Polen der Sprache begegnen wir jener von Jakobson erwähnten Leerstelle, zu deren Füllung es eines entsprechenden Inhalts bedarf. Gleichwohl kehren die jeweils gegenwärtigen und fehlenden Bezüge sich von einem Pol zum anderen um. Auf dem niedrigsten Niveau der Sprache ist die Kontiguitätsbeziehung vorhanden, die der Ähnlichkeit fehlt. Umgekehrt ist auf jenem anderen Niveau, das man hyperstatisch nennen könnte (da sich hier die Eigenschaften eines / neuen ²⁰⁰ Bezugssystems niederschlagen) und auf dem die Mythologie sich die Sprache zu ihrem Gebrauch zurichtet, die Ähnlichkeitsbe-

ziehung gegenwärtig (anders als die Wörter der verschiedenen Völker ähneln sich ihre Mythen); die Kontiguitätsbeziehung hingegen bleibt verborgen, da ja – wie wir sahen – keine notwendige Verbindung zwischen dem Mythos als Form des Bedeutens und den konkreten Signifikaten besteht, auf die er sich beziehen kann.

Schließlich ist im einen wie im anderen Falle das Komplement weder vorherbestimmt noch vorgeschrieben. Ganz unten, in jenem Bereich, in dem die Sprache unmittelbar von den neurophysiologischen Gesetzen beherrscht wird, die die Eigenschaften homologer zerebraler Schaltungen aktualisieren, kommt der phonetische Symbolismus zum Ausdruck. Ganz oben, wo die vom Mythos transzendierte Sprache auf externe Gegebenheiten ausgreift, erscheint deutlich ein semantischer Symbolismus, der an die Stelle des anderen tritt. Aber wenn diese beiden Symbolzusammenhänge – der phonetische und der semantische – an den jeweiligen Endpunkten der Skala, auf der die sprachlichen Funktionen abgestuft sind, auch weit voneinander entfernt sein mögen, so ergeben sie doch eine klare Symmetrie. Sie reagieren auf geistige Erfordernisse des gleichen Typs, seien sie nun am Organismus oder an der Gesellschaft bzw. der Umwelt orientiert.

An diesen möglichen Ausweitungen von Jakobsons theoretischem Denken, die er vielleicht zurückweisen würde, ermißt man in jedem Falle die Weitläufigkeit des Terrains, das er der Forschung erschlossen hat, und die Fruchtbarkeit der Prinzipien, von denen sich dank seiner diese Forschung von nun an leiten lassen kann. Obwohl älteren Datums, illustrieren diese Lektionen keinen überholten Stand der Wissenschaft. Heute wie gestern lassen sie ein großes Abenteuer menschlichen Geistes wiederaufleben.

ZEHNTES KAPITEL

Religion, Sprache und Geschichte: Zu einem unveröffentlichten Text von Ferdinand de Saussure

Unter den in der Genfer Universitätsbibliothek aufbewahrten unveröffentlichten Manuskripten von Ferdinand de Saussure befindet sich ein Notizbuch von 1894 (Ms. fr. 3951 : 10), das hauptsächlich dem amerikanischen Linguisten W. D. Whitney (1827–1894) gewidmet ist. Roman Jakobson, der es eingesehen hat¹, sandte mir zur eventuellen Veröffentlichung freundlicherweise die Photokopie von vier Seiten, in denen Saussure ein Problem aufwirft, das die Bezüge zwischen Sprache, Geschichte und Religion betrifft. Dieser Text enthält so viele Streichungen, Leerstellen, Zusätze, unvollständige Sätze und abgekürzte oder schwer entzifferbare Wörter, daß man mit Unterstützung eines Epigraphikers am Original arbeiten müßte, um dem Anspruch seiner vollständigen Wiederherstellung zu genügen. Wir werden uns hier auf die Wiedergabe des Wesentlichen beschränken².

1 Siehe seine Studie »The World response to Whitney's principles of linguistic Science«, in *Whitney on language*, hrsgg. v. M. SILVERSTEIN (The MIT Press, Cambridge, Mass., und London, England, 1971, S. XXV–XLV).

2 Bei der Übertragung von SAUSSURES Notizen haben wir die gestrichenen Wörter in eckige Klammern gesetzt und die Leerstellen und Lücken mit Punkten in eckigen Klammern gekennzeichnet. [Aufgrund der Schwierigkeiten einer identischen Übertragung der französischen Satzstellung wurden in der deutschen Übersetzung nur diejenigen von LÉVI-STRAUSS gekennzeichneten Varianten des SAUSSURE-

203 Saussure zögert an der Schwelle zu seinem Thema. Er streicht nacheinander drei Satzanfänge: »Das grundlegende Maß für den Heiligungsgrad einer Sache ...«; »Der Augenblick, in dem eine Sache eindeutig in [...] eintritt, ist an bestimmte Bedingungen geknüpft ...«. »Es wäre eine grobe Täuschung zu / glauben, daß der Moment, in dem ...«. Dann nimmt er es folgendermaßen in Angriff: »Soweit noch eine Namensgleichheit (ganz einfach: *Namens-*) zwischen einem sinnfälligen Objekt und dem oder den [...] besteht, gibt es damit eine erste Kategorie mythologischer Wesen, die – als 1. Klassifikation der mythologischen Idee – grundsätzlich anderen Wesen gegenübergestellt werden sollten. Der *Name* ist also das [erste] entscheidende Prinzip nicht der Erfindung der mythologischen Wesen – denn wer würde diese in ihren Gründen erforschen –, sondern des Moments, in dem diese Wesen *ganz und gar* mythologisch werden und ihr letztes Band zur Erde zerreißen, um [dazu beizutragen] nun nach vielen [anderen] den Olymp zu bevölkern [?].«

»Soweit das Wort *agni* in einem Zug zugleich das alltägliche Feuer und den Gott Agni bezeichnet, soweit *djeus* zugleich der Name von [...] ist, können *Agni* oder *Djeus* unter keinen Umständen Gestalten der gleichen Kategorie wie *Varuna* oder 'Απόλλων sein, deren Namen [nicht bezeichnen] [(heute)] die Eigentümlichkeit besitzen, daß sie im gleichen Augenblick auf der Erde nichts bezeichnen.«

»Wenn in einem bestimmten Augenblick Agnis Teilhabe [...] aufhören wird, so besteht dieser Augenblick [in nichts anderem als in] [nicht in der Steigerung seiner göttlichen Attribute im Denken seiner] nur in dem Vorfall, der – was den *Namen* betrifft – den Bruch zum wahrnehmbaren Objekt mit sich bringen wird: ein Vorfall, der dem erstbesten Faktum der Sprache anheimgegeben ist und keinen notwendigen Bezug zur Sphäre der mythologischen Ideen hat. Wenn man einen *Kochkessel* nacheinander [...] genannt hat, so kann es ebenfalls vorkommen, daß man das Feuer nacheinander *agni* und anders nennt [?].«

»Und in diesem Augenblick [würde] wird [ist] der Gott *Agni*

schen Textes berücksichtigt, die zu seinem Verständnis notwendig sind; Anm. d. Übers.]

wie der Gott Σεῦς UNVERMEIDLICH in den Rang der unerforschlichen Gottheiten wie Varuna aufgerückt sein, anstatt in der untersten [allgemeinen] Sphäre von Gottheiten wie Ushas³ zu kursieren. [Aber] [Der Punkt also] Woher rührt also [die] eine für die Mythologie so wesentliche und so positive Veränderung? Ausschließlich von einem [sprachlich rein negativen] [rein sprachlichen] Faktum, das nicht nur rein *sprachlicher Natur* ist, sondern auch keine sichtbare [besondere] [markante] Bedeutung im Verlauf des alltäglichen Sprachgeschehens / hat. Damit bleibt 204 es unwiderruflich wahr, nicht daß – nach der berühmten Formel – die *numina nomina* seien, sondern daß von der Art des *nomen* [unbedingt] sehr entschieden [und in jedem Augenblick] und sozusagen von Sekunde zu Sekunde die Art des *numen* abhängt.«

»Es ist richtig, daß die umfangreichste Kategorie der von jedem antiken Volk im Pantheon untergebrachten Wesen nun nicht von dem durch ein gegebenes Objekt hervorgerufenen Eindruck stammt (wie etwa *agni*), sondern vom endlosen Spiel der Epitheta um jeden Namen, das [Es ist nicht geeignet zu] permanent [nach Belieben] die Schöpfung beliebig vieler Substitute (von » «) gestattet. Dies wird nicht dazu geeignet sein, uns die Überzeugung vom grundlegenden Einfluß der Namen und der Sprache auf die Schöpfung der Gestalten auszureden. Wenn wir zugestehen, daß im Wort [...] ist, [ist hier ganz einfach das Wort entscheidend] so ist hier ganz einfach das Wort [entscheidend und] *bestimmend*; es ist [unles. Zusatz] der erste [der einzige und letzte] Anreger und die einzige [Ursache] endgültige Erklärung für die neue Gottheit, die sich eines Tages neben der vorhergehenden erschaffen findet.«

Zweifellos stellt dieser Entwurf einer linguistischen Interpretation des Götterursprungs eine Art Variation über ein berühmtes Thema dar: die Mythologie verstanden als ein Leiden der Sprache. Für den Ethnologen ist es allerdings verwunderlich, daß Saussures Formulierungen eine Illustration in Erdteilen finden, die voneinander ebenso weit entfernt sind, wie von dem Gebiet,

3 Ushas ist die Göttin Aurora.

aus dem Saussure seine Beispiele entlehnt, nämlich Australien und Nordamerika; hier geht es sicherlich nicht unmittelbar um den Ursprung der Götternamen, aber immerhin um den damit verwandten Bereich der Personennamen, an dem eben der von Saussure geltend gemachte Erscheinungstyp klar beobachtet werden kann.

205 Schon in *La pensée sauvage*⁴ hatte ich die Aufmerksamkeit auf bestimmte Eigentümlichkeiten des Namenssystems einiger australischer Stämme gelenkt. Die Tiwi von der Melville- und der Bathurst-Insel im Norden Australiens haben aus verschiedenen Gründen einen großen Verbrauch an Eigennamen: Jedes Individuum besitzt mehrere Namen, die nur es ganz allein tragen darf; / wenn sich – was oft geschieht – eine Frau wiederverheiratet, erhalten alle bereits von ihr geborenen Kinder neue Namen; schließlich belegt der Tod eines Individuums alle die Namen mit einem Verbot, die es trug und anderen selbst verliehen hatte. Daher bedarf es eines sprachlichen Mechanismus, der zur Dekkung der Nachfrage neue Namen erzeugt. Dieser Mechanismus funktioniert folgendermaßen: Das Verbot von bestimmten Eigennamen erstreckt sich automatisch auf die Gattungsnamen, die jenen phonetisch ähneln. Aber diese Gattungsnamen werden nicht vollständig aufgegeben; sie gehen in die dem Ritual vorbehaltene sakrale Sprache über und verlieren dort nach und nach ihre erste Bedeutung. Wenn diese vollständig vergessen ist, steht einer neuen Verwendung dieser von nun an sinnleeren Wörter nichts mehr im Wege, und zwar so, daß man sie mit beigefügtem Suffix in Eigennamen verwandelt. Auf diese Weise erwerben eigentlich sinnleere Eigennamen in Kontakt mit den durch sie infizierten Gattungsnamen eine Pseudobedeutung; die letzteren wiederum verlieren beim Übertritt in die sakrale Sprache ihre Bedeutung, was ihre Rückverwandlung in Eigennamen ermöglicht.

Systeme gleichen Typs kennt man in Nordamerika, an der Küste des pazifischen Ozeans. Das System der Twana, die am *Hood Canal* im Nordwesten des Staates Washington lebten, bieten sich am ehesten zum Vergleich an. Nach Elmendorf, der

4 Paris 1967, S. 233–234, 264–265, 277–279 [dt. *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. 1968, S. 205–206, 232–233, 243–245].

ihnen eine Monographie und mehrere Aufsätze gewidmet hat⁵, unterschieden die Twana zwischen dem Spitznamen für die Kinder, der ihnen aufgrund eines körperlichen oder charakterlichen Merkmals verliehen wurde, und den Erwachsenen- oder »vollständigen Namen«. Letztere hatten keine eigene Bedeutung und konnten grammatikalisch nicht zerlegt werden; sie gehörten den einzelnen Sippen, und jeder von ihnen konnte nur von einer einzigen Person und zu deren Lebzeiten getragen werden, es sei denn, daß diese Person zugunsten eines anderen verfügbaren Namens auf ihren eigenen verzichtet hatte und den früheren somit wieder in Umlauf brachte.

Man sprach den Namen eines Lebenden nur unter / außerge- 206
wöhnlichen Umständen aus, und das Verbot wurde absolut, wenn ein Name als familiärer Besitz nach einem Todesfall vorübergehend seinen Träger verlor – bis er von einem Verwandten der Seitenlinie erneut aufgenommen oder einem Nachkommen verliehen wurde. Wie bei den Tiwi konnte sich das Verbot auf bestimmte Gattungsnamen ausdehnen, die dem Eigennamen phonetisch ähnelten. In diesem Fall passierte es, daß ein Gattungsname selbst dann endgültig aus dem Wortschatz verschwand, wenn der Eigenname, der seine Beseitigung verursacht hatte, nach einigen Jahren von einem neuen Träger wieder übernommen wurde. Das Verfahren verlief sicher nicht automatisch; einzig Familien hohen Rangs konnten sich seiner mit einer gewissen Aussicht auf Erfolg und nur für diesen oder jenen Gattungsnamen bedienen, da eine kostspielige Zeremonie dessen Ausschluß sanktionierte. Indessen hat Elmendorf nachgewiesen, daß der Brauch, von Generation zu Generation weitervermittelt, tiefgreifende Auswirkungen auf den Wortschatz haben mußte. Tatsächlich geben die behandelten Beispiele zu erkennen, daß die Gattungsnamen, die als Ersatz für die beseitigten geprägt wurden, meist deskriptiven Charakter besitzen und der grammatikalischen Analyse zugänglich sind: also etwa

5 W. W. ELMENDORF und A. L. KROEBER, »The Structure of Twana Culture«, in: *Research Studies, Monographic Supplement* Nr. 2, Washington State University, Pullman, 1960. Siehe vom selben Autor: »Word Taboo and Lexical Change in Coast Salish«, in *International Journal of American Linguistics*, Bd. 17, Nr. 4, 1951.

»Rotfuß« für »Wilderpel«, »rundes Ding zum Kochen« statt »Stein« (die Twana benutzten kein Tongeschirr, sondern brachten das Wasser mit eingetauchten heißen Steinen zum Kochen), »an der Kralle Gefangenes« für »Säger« (Entenart mit sägeförmigem Schnabel, Anm. d. Übers.), »das Salzwasser ist verschwunden« für »Ebbe« usw. Das gleiche Verfahren erklärt auch, warum die Eigennamen der Erwachsenen bedeutungsleer waren: die Gattungsnamen, mit denen sie ursprünglich hätten in Verbindung gebracht werden können, waren aufgrund ihrer Ähnlichkeit schon lange aus dem Vokabular verbannt worden. Da schließlich jede kleine Population nur ihre eigenen Verbote anerkannte und die der Nachbardörfer mißachtete, begünstigte der Brauch die innere Differenzierung von Dialekten, die dennoch der gleichen Sprachfamilie angehören⁶.

Die vorangehenden Beispiele handeln von Wörtern, die ihre Bedeutung verlieren. Umgekehrt waren etwa bei den Witoto im Nordwesten des Amazonas-Beckens die Gattungsnamen ursprünglich bedeutungsleer und erwarben eine oder gar mehrere Bedeutungen nur im Gebrauch. Jürg Gasché, der diesen Stamm studierte und mir liebenswürdigerweise seine Beobachtungen zu zitieren erlaubt, erkundigte sich / bei seinen Gewährsleuten nach dem Grund, weshalb – ihrer Meinung nach – Clans oder Individuen Tier- und Pflanzennamen trugen; die Indianer leugneten energisch ab, daß dem so sei: Die Wörter, meinten sie, existierten zunächst ohne Bedeutung, und nur zufällig wurden sie einerseits für eine Pflanze oder ein Tier, andererseits für einen Clan oder einen Menschen verwendet – ähnlich wie identische Wörter in benachbarten Dialekten verschiedene Dinge bezeichnen können.

Geschichte, Sprache und Religion sind in Fällen wie den von Saussure beschriebenen eng miteinander verzahnt und wirken wechselseitig aufeinander ein. Aber ist der Gegensatz zwischen den beiden Typen von Götternamen wirklich so grundlegender Natur, wie es das Notizheft von 1894 behauptet? Selbst wenn der Name Apollons keine zufriedenstellende Etymologie im

6 W. W. ELMENDORF, *l.c.*, S. 377–396.

Griechischen besitzt, konnte er in der Sprache des asiatischen oder hyperboreischen Volkes, von dem die Griechen diese Gottheit anscheinend übernommen hatten, einen Sinn haben; auch in diesem Fall handelt es sich um einen sprachlichen Sachverhalt, verschieden allerdings von denen, die Saussure ganz besonders vor Augen hatte. Und wäre die Funktion von Hermes im Pantheon, wären seine Affinitäten zu Agni, auf denen Hocart so hartnäckig bestand⁷, wirklich davon beeinträchtigt, ob man dem Namen dieser Gottheit eine Bedeutung zuschreiben oder verweigern würde (beide Thesen fanden ihre Vertreter), die zutreffendenfalls sehr verschieden von der des Agni wäre? Eben nicht, so scheint es, weil etwa bei den Koryak jede Familie ihr Stäbchen, das zur Feuererzeugung durch Reibung diente und nach dem Bild einer menschlichen Gestalt geschnitzt wurde, als eine Gottheit betrachtete, die man nicht »Feuer« nannte, sondern – mit Hilfe einer Umschreibung – »Herdenwächter« (ein ebenfalls für Hermes verwendeter Ausdruck) oder auch »Vater«⁸. Unter den Götternamen, die / »im gleichen Augenblick«²⁰⁸ etwas »auf der Erde« bezeichnen, müßte man ebenfalls eine schwer durchführbare Unterscheidung zwischen den Namen, die einer konkreten Gegebenheit wie dem Feuer oder der Morgenröte entsprechen, und denen treffen, die sich auf Abstrakta wie den Reichtum oder den Vertrag beziehen.

Selbst wenn ein Göttername ohne Sinngehalt ist, wird er unter der Hand eine oder mehrere Bedeutungen annehmen, indem er sich von all den Epitheta, die die Macht und die Eigenschaften dieses besonderen Gottes bezeichnen, quasi infizieren läßt. Der Gottesname wäre also bedeutungsleer; nicht aber das von ihm gebildete Adjektiv. Umgekehrt verliert ein ursprünglich bedeutungstragender Gottesname nach und nach diesen Sinngehalt, wie es auch mit Personennamen geschieht, an deren früheren Bezug zu Dingen oder Ereignissen nichts mehr erinnert. Wer

7 A. M. HOCART, *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Hrsgg. von R. Needham, Chicago/London 1970, S. 17–21, 57–59.

8 W. JOCHELSON, »The Koryak, Religion and Myths«, in: *Memoirs of the American Museum of Natural History, The Jesup North Pacific Expedition*, Bd. VI, Teil I, Leyden/New York 1908, S. 32–35.

denkt angesichts einer Frau namens Rose oder Marguerite noch an eine Blume oder eine Perle⁹, wer denkt noch, angesichts eines Maurice, René oder Octave, an die Schwärze des Mohren (*maure*), an die Wiedergeburt (*renaissance*) oder die Zahl Acht (*huit*)? Es ist nicht einzusehen, warum die Götternamen eher als die Personennamen diesem semantischen Verschleiß standhalten sollten, außer man nimmt den von Saussure behaupteten Entstehungsprozeß an; denn nur wenn bewiesen wäre, daß alle Götternamen ursprünglich reale Gegenstände bezeichneten, wäre die Abwesenheit einer derartigen Konnotation die Folge eines Entzugs oder Verlusts. Dann aber drehte sich die Argumentation im Kreis.

Um schließlich zur Überzeugung zu gelangen, daß man hier einem allgemeingültigen Erklärungstyp gegenübersteht, würde man gerne einen mehr oder weniger konstanten Bezug zwischen den vollkommen bedeutungsleeren Namen von Gottheiten und solchen Namen aufdecken, die zur Bezeichnung der Dinge an deren Stelle getreten sind, wie es im Bereich der Gattungs- und Eigennamen das Beispiel der Tiwi und Twana so deutlich demonstriert. Denn hier wird verständlich, daß die distinktiven Eigenschaften von Gattungs- und Eigennamen in diesen beiden Sprachen den Charakter reziproker Funktionen besitzen: die Eigennamen der Twana verlieren ihren etymologischen Sinngehalt *aus demselben Grunde*, aus dem so viele ihrer Gattungsnamen einen besitzen. Saussure, dem man den Nachweis des systematischen Charakters der Sprache in ihrem synchronen Gefüge verdankt, verstand sich nicht dazu, das gleiche Konzept auf Sachverhalte auszudehnen, die nur im diachronen Verlauf beobachtbar sind. Die Aufzeichnungen von 1894 liefern ein
 209 neues Beispiel für dieses Widerstreben: / Als Vorläufer der strukturalen Linguistik nimmt Saussure dennoch hin, daß eine Versammlung von Gottheiten aus gehäuften Zufälligkeiten oder Unfällen hervorgehen könnte. Er übersieht, daß diese Versammlung wie die Sprache selbst ein System darstellt (die Arbeiten von Dumézil wiesen dies ausführlich nach), in dem jeder

9 Frz. »*marguerite*« (von lat. *margarita*, »Perle«) kursiert in dieser Bedeutung nur noch in der Wendung »*jeter les marguerites devant les pourceaux*« (Perlen vor die Säue werfen); Anm. d. Übers.

Gott (der in diesem Sinne niemals als »unerforschlich« erscheinen kann, selbst wenn sein Name es ist) nur mit Bezug auf das Ganze begreifbar ist. Es scheint schwierig, ohne die Einschaltung geschichtsorientierter Überlegungen die Divergenzen und Symmetrieeffekte in den Namenssystemen benachbarter und sprachverwandter Populationen zu deuten. Aber diese historischen Überlegungen tragen viel eher zum Verständnis des systematischen Charakters dieser Divergenzen bei, als daß die Geschichte ihnen einen willkürlichen und unmotivierten Ursprung zuschriebe.

Die Indianer in der Gegend des Puget Sound geben einem alten Beleg von Gibbs zufolge »ihren Hunden Namen, nicht aber ihren Pferden, deskriptive Ausdrücke ausgenommen, die von der Farbe des Fells inspiriert sind«¹⁰. Aber etwa zweihundert Kilometer weiter im Landesinneren benannten die Thompson-Indianer »ihre Hunde nach der Zeichnung oder Farbe ihres Haarkleids«, seltener nach Vierbeinern und Vögeln mit ähnlichem Temperament; demgegenüber wurden die Pferde nur selten auf diese Weise benannt, sondern erhielten viel eher Personennamen¹¹. Angesichts dieser beiden Zeugnisse könnte sich nun der Eindruck aufdrängen, daß das gleiche System von einer Gruppe zur anderen hin und her gewendet wird. Die Gesamtheit der Dokumente, die über das Namenssystem verschiedener Salish-Stämme verfügbar sind, legt nahe, daß die Dinge komplexer und weniger eindeutig waren. Aber sie lenken den Blick zugleich auf historische Faktoren, wie etwa die späte Einführung des Pferdes bei den Thompson gegen Ende des 18. oder zu Beginn des 19. Jahrhunderts; noch später wurde es am Puget Sound und an der Küste eingeführt, wo seine Verwendung sporadisch blieb / (auf sogenannte »berittene« Gruppen be-²¹⁰ schränkt) und nie die gleiche Bedeutung erlangte. Umgekehrt züchteten mehrere Stämme vom Puget Sound und aus der

10 G. GIBBS, »Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon«, *Contributions to North American Ethnology*, I, Washington D.C. 1877, S. 211.

11 J. A. TEIT, »The Thompson Indians of British Columbia«, in: *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Bd. 2, New York 1900, S. 292.

Küstenregion neben Jagdhunden noch eine andere Rasse, deren Fell man zum Weben schor – eine Verwendung, die bei den Thompson unbekannt war: sie verarbeiteten ausschließlich pflanzliche Fasern und das Haar von Wildziegen. Diese »Woll«-Hunde wurden niemals getötet, lebten im Haus ihres Herrn und erfreuten sich besonderer Pflege. Bei den beiden Populationsgruppen – am Puget Sound und im Küstengebiet einerseits, andererseits im Landesinneren: die Thompson, Lilloet, Okanagon u. a. – hatten schließlich die Hunde- und Pferdenamen gewisse – allerdings nicht immer eindeutige – oppositionale und korrelative Bezüge zu denjenigen Menschnennamen, die den Frauen, den Kindern beiderlei Geschlechts und den Sklaven vorbehalten waren. Am Puget Sound und im Küstengebiet, wo die Sklaverei stärker als im Landesinneren entwickelt und in ein hierarchisches Dreiklassensystem (Vornehme, gemeines Volk und Dienstboten) integriert war, bemerkt man häufig eine Angleichung von Sklaven und Hunden: »Selbst ein Hund oder ein Sklave wird sein Bestes geben, wenn er gut behandelt wird.« Darüber hinaus durften die Sklaven keine Erwachsenenennamen tragen, man taufte sie um oder rief sie mit deskriptiven Spitznamen, die denen der Kinder ähnelten¹². Umgekehrt brachten die Völker des Landesinneren wie die Lilloet und die Okanagon viel eher die Hunde und die Frauen zusammen und subsumierten sie unter eng verwandte Kategorien. Ein Mythos der Okanagon will in einem Zug erklären, »warum es heute Hunde und Frauen gibt«¹³. Die Lilloet geloben in ihrer rituellen Anrufung des Bären: »Keine Frau wird dein Fleisch essen; kein Hund dich beleidigen.« Man versuchte zu verhindern, daß Frauen und Hunde in der Nähe der Schwitzbäder der Männer urinierten, und man tötete den Hund, der am gleichen Ort wie eine Frau uriniert hatte, da man bei ihm sexuelle Lust für sie und ihresglei-

12 W. W. ELMENDORF, *l.c.*, S. 346–347.

13 W. CLINE *et al.*, »The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington«, in: *General Series in Anthropology*, Bd. 6, Menasha 1938, S. 227–228.

chen befürchtete¹⁴. / Nun wurden bei den Lilloet wie bei den 211 Thompson die Namen der beiden Geschlechter deutlich durch Suffixe unterschieden. Von den Okanagon weiß man, daß nur die männlichen Hunde Namen erhielten, die oft dem gängigen Vokabular zur Bezeichnung anderer Tiere entnommen wurden. Gleiches galt für die Männernamen, während die Frauennamen niemals nach diesem Muster gebildet wurden¹⁵.

Diese Übereinstimmungen oder Umkehrungen, die die Namenssysteme in ihrer Gesamtheit beeinflussen, geben mir Gelegenheit, kurz auf einen amüsanten Vorwurf zurückzukommen, der vor einigen Jahren dem *Wilden Denken* gemacht worden war. Er stammte von einem unbekannten englischen Leser, der meine Interpretation der jeweiligen Namensgebung für Menschen, Hunde, Vieh und Rennpferde bestritt, mit der ich nachzuweisen versucht hatte, daß diese vier Namenstypen in verschiedene Kategorien fallen, die untereinander ein System bilden. Mein Briefpartner betonte demgegenüber, daß seine Landsleute dazu neigten, Hunde wie Personen zu benennen; so daß etwa Nachbarn von ihm – fügte er hinzu – sich nach dem Tod ihres kleinen Sohnes einen Hund gekauft und ihm den Namen des kleinen Verstorbenen gegeben hätten.

Der Vorwurf ist nicht nur für die Ethnologie, sondern für die Gesamtheit der Humanwissenschaften von methodischem Interesse. Er berücksichtigt freilich nicht, daß in unseren Disziplinen die Fakten niemals einzeln, sondern nur in ihrem Bezug zu anderen Fakten der gleichen Klasse betrachtet werden können. Ausgehend von den von mir zitierten französischen Beispielen wollte ich keine allgemeine Typologie erstellen. Ich versuchte zu zeigen, daß die Wahl und die Billigung von Eigennamen, selbst wenn man sie für frei hält, in jeder beliebigen Gesellschaft einen bestimmten Zuschnitt der sozialen und moralischen Weltordnung und eine darin begründete Anordnung der Individuen widerspiegeln und zum Ausdruck bringen, wie jede Kultur die

14 J. A. TEIT, »The Lilloet Indians«, in: *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Bd. 4, New York 1906, S. 267, 279, 291.

15 W. CLINE, *l.c.*, S. 106.

212 wechselseitigen Beziehungen zwischen den Menschen und ihren verschiedenen Haustieren begreift. /Daraus folgt nicht, daß alle Gesellschaften nach dem gleichen Muster funktionieren oder sich von einem einzigen Modell leiten lassen müßten. Die unterschiedliche Namensgebung für Hunde in Frankreich und England ist weit davon entfernt, meine These zu schwächen, und stützt sie vielmehr mit einem zusätzlichen Argument. Sie zeigt in der Tat, daß die Engländer, wenn sie ihre Hunde auf andere Weise als die Franzosen benennen, psychische Einstellungen gegenüber diesen Haustieren zu erkennen geben, die nicht die unseren sind. Auch wir geben den Hunden manchmal Personennamen, dann aber eher zur Verspottung unserer Artgenossen als aus Rücksicht auf unsere vierbeinigen Gefährten. Und der von meinem britischen Briefpartner zitierte Sachverhalt träfe in Frankreich kaum auf Verständnis und würde von Dritten gegebenenfalls mit einer Mischung aus Entrüstung und Mißbilligung quittiert¹⁶.

In diesem wie in anderen Fällen ist allein die Tatsache eines systematischen Zusammenhangs entscheidend und nicht diese oder jene Ausprägung des Systems. Daß im Spanischen das Wort »mozo« den Kater, den jungen Burschen oder den männlichen Dienstboten bezeichnen kann; daß das Verwandtschaftsvokabular der karibischen Sprachen Kleinkinder und halbwilde Tiere

16 »The fact that I have a pet dog called Peter...« führt LEACH als Beispiel an (in: J. GOODY [Hg.]: *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge Papers in Social Anthropology, Nr. 1, 1958, S. 214). »Peter« (Pierre) kommt einem französischen Ethnologen sicher nicht als erste Vokabel in den Sinn, wenn er beiläufig einen Hundenamen zitieren will.

Herr M. P. CARROLL, der sich besonders darauf versteht, mich ohne die Kenntnis meiner Schriften zu diesem Thema zu kritisieren (vgl. S. 310 des vorliegenden Buches), übersah, als er mir eine amerikanische Nomenklatur von Hundenamen entgegenhielt (M. P. CARROLL, »What's in a name?«, in: *American Ethnologist* 7/1, 1980, S. 182–184), daß ich hier bereits dieser Art von Vorwurf begegnet bin. In *Das Wilde Denken* habe ich im Rahmen des französischen Systems argumentiert; daß in der angelsächsischen Welt die Hundenamen anders lauten, stützt die These, da die kulturelle Stellung der Hunde eine andere ist.

einander gleichstellt¹⁷; daß die Yurok aus Kalifornien die nämliche Angleichung zwischen Haustieren und Sklaven vollziehen¹⁸ – darin liegen ebenso viele wertvolle Indizien dafür, wie die verschiedenen Kulturen / das Menschen- und Tierreich, die 213 Natur und die Gesellschaft schematisieren und hierarchisieren. Und wie wir die Eigennamen in Kategorien aufteilen, wie wir sie vorzugsweise Menschen, Männern oder Frauen, oder dieser oder jener Tierfamilie, der manchmal Menschnennamen zustehen, zuweisen, auf welchen Bahnen sich diese Verwendungsarten im Laufe der Geschichte entwickeln, ob in Korrelation oder in Widerspruch mit anderen Veränderungen politischer, ökonomischer oder kultureller Natur – all das kann dem Historiker oder Soziologen umso nützlichere Informationen verschaffen, als er damit zumindest für unsere Gesellschaften über ein Archiv verfügt, das große Zeiträume abdeckt und entsprechend reichhaltig ist. Ein Geograph schlug kürzlich eine Methode zu Untersuchungen dieser Art vor¹⁹. Seine Arbeit, die sich freilich nur auf Personennamen beschränkt, hebt einen beträchtlichen Zuwachs an tatsächlich benutzten Namen hervor: ihre Zahl stieg von einigen hundert vor zwei Jahrhunderten auf über drei Millionen heute an – ein Phänomen, das die Frage aufwirft, ob nicht eine horizontale Vielgestaltigkeit von kulturell einigermaßen homogenen Regionen nach und nach einer vertikalen Vielgestaltigkeit weicht, die sich zwischen den verschiedenen Schichten von Sub-Kulturen innerhalb eines wesentlich größeren Territoriums ergibt.

Selbst wenn die von Saussure forcierte These über die Götternamen keine bedingungslose Zustimmung erlangt, erinnert sie doch nutzbringend an die Bedeutung und das Interesse von Problemen der Bildung und Billigung von Eigennamen, um die sich die Ethnologie und die Geschichtswissenschaft bis heute

17 D. TAYLOR, »Grandchildren Versus Other Semidomesticated Animals, in: *International Journal of American Linguistics*, Bd. XXVII, Nr. 4, 1961, S. 367–370.

18 A. L. KROEBER und W. W. ELMENDORF, l.c., S. 115, Anm. 89.

19 W. ZELINSKY, »Cultural Variations in Personal Name Patterns in the Eastern United States«, in: *Annals of the Association of American Geographers*, Bd. 60, Nr. 4, Dezember 1970.

offenbar noch nicht genügend gekümmert haben. Dieses schlecht bestellte Feld gibt ihnen jedoch eine – bisher allzu häufig bestrittene – Gelegenheit zur Zusammenarbeit.

ELFTES KAPITEL

Von der mythischen Möglichkeit zur sozialen Existenz

Die Vielfalt der Institutionen, der Gebräuche und Glaubensanschauungen als ein Resultat ebensovieler Alternativen zu beschreiben, die von jeder Gesellschaft aus einer Art idealem Repertoire gewählt werden, dem die Totalität des Möglichen im voraus eingeschrieben wäre – dies erscheint in den Augen vieler als sprachlicher Mißbrauch, als bloßes rhetorisches Verfahren, als Abfolge willkürlicher Vergleiche, ärgerlich in ihrem Anthropomorphismus und ohne Bezug zu greifbaren Gegebenheiten. Die Gesellschaften sind keine Personen; nichts gibt dazu Anlaß, sie sich etwa als einzelne Kunden vorzustellen, die im Katalog irgendeines metaphysischen Lieferanten nachschlagen und für den jeweiligen Eigenbedarf bestimmte Musterartikel bestellen – verschiedene Modelle, die von den unterschiedlichen Gesellschaften doch zu gleichen Zwecken verwendet würden.

Dennoch gibt es Fälle, in denen sich diese Denkfigur der experimentellen Überprüfung stellt: etwa dort, wo Mythen mehrere Handlungsmöglichkeiten vorschlagen und die ethnographische Beobachtung bestätigt, daß Gesellschaften aus dem Kulturkreis des betreffenden Mythos die eine oder die andere zur Anwendung gebracht haben. Die soziale Praxis hätte dann wohl ihre Wahl angesichts eines Verzeichnisses getroffen, das der kollektiven Vorstellungskraft mehrere Lösungen gleichzeitig anbot.

Man könnte hier nun eine Umkehrung des Problems beargwöhnen und einwenden, daß sich die Mythen in Wirklichkeit a

posteriori um die Bildung eines homogenen Systems aus disparaten Regeln bemühen: Diese Hypothese würde nichtsdestoweniger bedeuten, daß das mythische Denken früher oder später diese Regeln als ebensovielen möglichen Antworten auf
215 eine Frage begreifen würde. /

Ich möchte dazu ein Beispiel aus Polynesien anführen. Zweifellos gehört der Mythos, den wir betrachten werden, nicht zu Gesellschaften, deren Wahlfreiheit er auf zwei Formeln zu beschränken scheint, aber man weiß, daß Polynesien von seefahrenden Populationen gleicher Herkunft bevölkert wurde, die über die Inseln ausschärmten. Die Etappen dieser Wanderungen hat man rekonstruiert; trotz großer Dialekt-Unterschiede wird die kulturelle Einheit der Inselgruppe bestätigt durch eine enge Sprachverwandtschaft. Sie kann daher legitimerweise als Ganzheit behandelt werden. Die für diesen Erdteil zuständigen Fachleute erkennen in den polynesischen Institutionen, Bräuchen und Glaubensanschauungen mit gutem Grund Variationen über Themen, die von Samoa und Tonga bis nach Hawaii, von den Marquesas-Inseln bis nach Neuseeland die Existenz eines gemeinsamen Schatzes unterstreichen.

Auf einem Teil des Fidschi-Archipels dominierte eine patrilineare Ideologie. Zahlreiche Lineages verbanden sich ungehindert miteinander. Innerhalb der Lineage aber waren Bruder und Schwester einem sehr strengen Tabu unterworfen; sie mußten jeden physischen Kontakt vermeiden und durften nicht einmal miteinander sprechen. Auf Tonga schloß dieses Tabu die Heirat zwischen ihren jeweiligen Kindern aus, auf Samoa selbst die zwischen ihren entfernten Nachkommen.

Aus den Arbeiten von Hocart ging bereits hervor – und die neueren von B. Quain bestätigen es –, daß andere Gruppen der Fidschi-Inseln eindeutig matrilinear ausgerichtet sind; diese Gruppen weisen manchmal eine Teilung in exogame Hälften auf und kennen das Geschwistertabu nicht. Quain hat tatsächlich gezeigt, daß auf der Insel Vanua Levu dieses Tabu dort fehlt, wo die exogamen Hälften existieren, und daß dort, wo diese fehlen, das Geschwistertabu wiederum gegenwärtig ist. Man erkennt den Grund dieser Unvereinbarkeit nicht, die umso erstaunlicher ist, als – außer für die Häuptlinge – ein

Heiratsverbot zwischen reinen Kreuzvettern und -basen die Regel der dualen Exogamie ergänzte.

Die Ozeanographen haben seit langem bemerkt, daß in Polynesien die Bruder-Schwester-Beziehung im Gegensatz zu der zwischen Mann und Frau steht. Der Unterschied zwischen beiden Relationen ist evident, nicht aber der Grund, warum in den verschiedenen Gebieten (und insbesondere in Westpolynesien einerseits, Zentralpolynesien andererseits) bald die eine, bald die andere am stärksten markiert erscheint. Auf den Tokelau, einer Gruppe von Atollen circa fünfhundert Kilometer nordwestlich von Samoa, spielt sich das Leben von Bruder und Schwester / in jeweils deutlich voneinander abgehobenen Bereichen ab. Ihre Beschäftigungen trennen sie. Darüber hinaus sind sie im Verkehr miteinander extremen Einschränkungen unterworfen, sie dürfen sich nicht gemeinsam am gleichen Ort aufhalten. Umgekehrt haben Mann und Frau keine scharf gesonderten Tätigkeitsbereiche; man kennt nicht einmal Liebeslieder, die ein großes Interesse für die zwischengeschlechtlichen Beziehungen belegen würden. Das Eheleben vollzieht sich für beide Teile unter gleichen Bedingungen, und dies stimmt mit einer Konzeptionstheorie überein, die jedem Ehepartner eine identische und gleichwertige Rolle bei der Kinderzeugung zuschreibt (J. Huntsman und A. Hooper). 216

Auf Pukapuka im nördlichen Teil der Cook-Inseln verhält es sich praktisch umgekehrt. Es gibt kein Tabu zwischen Bruder und Schwester, aber die Konzeptionstheorie überträgt jedem Geschlecht eine spezifische Funktion, und die Bedeutung der Liebeslieder in der Eingeborenenkultur offenbart, welch breiten Raum die Liebesbeziehungen zwischen Mann und Frau hier einnehmen (J. Hecht).

Der in mehreren Versionen bekannte Ursprungsmythos von Pukapuka stellt nun die beiden Regeltypen nebeneinander und präsentiert sie als gleichwertige Lösungen desselben Problems. Denn er erzählt, daß die Inselbevölkerung ihren Ursprung in der Vereinigung eines Autochthonen (der in einem Stein wohnte) mit einer Fremden fand. Dieses Urpaar hatte vier Kinder, abwechselnd Jungen und Mädchen. Die beiden Älteren heirateten einander und begründeten die Sippe der Häuptlinge; die beiden Jüngeren heirateten ebenfalls und begründeten das gemeine

Volk, das später in zwei matrilineare und ursprünglich wohl exogame Hälften zerfiel, jeweils »vom Lande« und »vom Meere« genannt. Der Autor eines sehr ergiebigen Kommentars dieses Mythos (Hecht, *l.c.*) bemerkt mit Recht, daß die Sippe der Häuptlinge – zur Anpassung an den örtlichen Brauch – anfangs einen Bruder und eine Schwester einbegreifen mußte, die mit unterschiedlichen Funktionen betraut waren: Der Mann übt das erbliche Häuptlingsamt aus; seine Schwester wird zu einer heiligen Jungfrau, zur Ehelosigkeit verurteilt und ohne Nachkommenschaft. Derartige Verhältnisse herrschten auf Pukapuka. Der Mythos verfügt also über zwei Verfahren zur Vermeidung des Inzests, der »bösen Tat« der vorhergehenden Generation: ein aristokratisches, das die geheiligte Schwester zur verbotenen 217 Frau deklariert; und ein unadeliges, das /in der Halbierung des Volkes besteht. Über die Entfernung hinweg antwortet der Mythos von Pukapuka also auf die Frage, die auf Vanua Levu mit der Koexistenz gleichfalls gegensätzlicher Bräuche gestellt wird: Die exogamen Hälften, die dem Inzest vorbeugen, machen das Geschwistertabu überflüssig. Wo die Halbierung fehlt, stellt dieses Tabu eine wirkungsvolle Lösung dar. Anders ausgedrückt: Die gleiche Problemstellung kann zwei verschiedene Antworten erhalten, von denen die eine in Klassenbegriffen, die andere in Relationsbegriffen formuliert ist.

Sollte es bedenklich scheinen, sich zur Interpretation von Bräuchen der Fidschi-Inseln auf einen Mythos Südpolynesiens zu berufen (beide Gebiete liegen etwa zweitausend Kilometer voneinander entfernt), so werden wir demgegenüber auf die Beobachtung verweisen, daß – über die bereits vorgebrachten Überlegungen zum gemeinsamen Ursprung ganz Polynesiens hinaus – Tonga, eine Nachbarinsel der Fidschi-Gruppe, auf die sich ihr Einfluß erstreckte, ebenfalls einen Mythos über Geschwisterkinder besaß, die aus einem Stein geboren wurden und einander heirateten. Auf der anderen Seite lassen die Überlieferungen der Fidschi-Inseln – wie auf Pukapuka – die lokale Population aus einer bis zum Äußersten exogamen Verbindung entstehen, dieses Mal zwischen einem Fremden und einer Autochthonen; die Formel von Pukapuka wird dabei allerdings der Rangordnung entsprechend ins Gegenteil verkehrt: auf den Fidschi-Inseln sind die Frauen den Männern prinzipiell untergeordnet; die

Schwester, bemerkt ein Informant, »hält den Bruder für ein geheiligtcs Wesen«. Darum ist jeder physische Kontakt und jede direkte Kommunikation zwischen ihnen untersagt. Demgegenüber nahm auf Samoa und Tonga die weibliche Repräsentantin der väterlichen Linie (Schwester oder Vaterschwester) wie auf Pukapuka die privilegierte Stellung ein, aber nun tritt ein anderer Unterschied zwischen den beiden äußerst entfernten Gebieten zutage: Auf Samoa und Tonga kann die weibliche Repräsentantin der väterlichen Sippe ihre Neffen und Nichten verfluchen und unfruchtbar machen, was auf Pukapuka der Macht des Bruders gegenüber seiner Schwester entspricht, wenn er diese zur Unfruchtbarkeit verdammt. Umgekehrt verflucht auf Pukapuka die Frau ihren Mann, mit der Folge, daß sie ihm keine Kinder schenken wird. Auf Tokelau liegen die Dinge wiederum anders: Die Schwester, die wie auf Samoa ihre Neffen und Nichten verfluchen und der Nachkommenschaft berauben kann, wird hier »heilige Mutter« genannt: »heilig« wie die Schwester auf Pukapuka und ebenfalls mit Unfruchtbarkeit geschlagen; und »Mutter« wie die Ehefrau auf Pukapuka, die zur Bestrafung ihres Gatten ihn / und sich selbst mit einem ähnlichen ²¹⁸ Fluch belegt. Dennoch trennen etwa fünfzehnhundert Kilometer Tokelau und Pukapuka. Wir haben hier ein weiteres Indiz dafür, daß die von einer Kultur übernommene soziologische Formel vom latenten Bewußtsein der entgegengesetzten Formel begleitet ist.

Diese Nachbarschaft verschiedener Formeln (die dennoch auf dem gleichen Gesamtzusammenhang beruhen) wirft ein Problem auf, das wir noch berücksichtigen werden, das aber auch mit einem anderen zusammenhängt, das wir nicht übergehen wollen. Wen wird die Schwester heiraten können, wenn sie sich – wie auf Tonga – dem Bruder gegenüber in einer höheren Position befindet? In Gesellschaften dieses Typs gebietet der Brauch, daß die Stellung des Ehemanns über der seiner Frau, zugleich aber auch unterhalb der seiner erstgeborenen Schwester rangiert, sei es, weil man der Erstgeburt größere Bedeutung als dem Geschlecht einräumt, oder sei es, weil man in diesem Erdteil bis hin nach Taiwan und zu den Ryûkyû – wie Mabuchi gezeigt hat – den Frauen eine spirituelle Macht zuerkennt.

Wahrscheinlich blieb die erstgeborene Schwester des Königs

auf Tonga früher ledig – analog der Lösung von Pukapuka. Später hatte sie vielleicht das Recht, einen Fremden – selbst niedrigeren Rangs – zu heiraten; aus ihrer Ehe ging die Tamahâ hervor, das heißt, die mit der höchsten Würde im Reich ausgestattete Frau.

Hawai drehte das Problem um, indem dort königliche Ehen zwischen Bruder und Schwester erlaubt und sogar empfohlen waren, eine Lösung, die in abgeschwächter Form auch auf Tonga praktiziert wurde, wo die Adeligen oft genug ihre Kreuzkusine heirateten und dabei das Bruder-Schwester-Tabu verletzen, das diesen Ehetypus zwischen Kindern von Geschwistern verschiedenen Geschlechts untersagte.

Die Vorrangstellung der Schwester konnte womöglich auch auf andere Weise ausgelegt werden. In einer hypergamen Gesellschaft, in der sich eine hochadelige Schwester eigentlich in eine höhere Stellung verheiraten müßte (eine hypothetisch unmöglich zu erfüllende Forderung), bestünde eine Lösung darin zu postulieren, daß sie durch ihre Heirat in jedem Falle einen höheren Status erreicht. Der Vorrang der Schwester würde also aus einem Systemzwang resultieren, der einer juristischen Fiktion den Anschein von Wirklichkeit verleiht.

Wie dem auch sei, die vorangehenden Überlegungen bestätigen, daß ein polynesischer Mythos zwei plausible Lösungsarten des gleichen Problems anbietet und daß benachbarte Gruppen
219 aus dem kulturellen Geltungsbereich des Mythos /die eine oder die andere realisierten. Sie haben also tatsächlich zwischen Alternativen gewählt, die ihnen ein Denken gleichzeitig zur Wahl stellte, das sich ihrer Kenntnis entzog, aber nichtsdestoweniger ihr eigenes repräsentierte.

Der vorangehende Fall ist in zweierlei Hinsicht von herausragender Bedeutung. Zunächst findet man hier in einem einzigen Mythos zwei soziale Organisationsmodelle vereint, die als mögliche Lösungen des gleichen Problems erscheinen. Dann umfaßt der Erdteil, aus dem dieser Mythos stammt, Gesellschaften, die diese Lösungen gleichzeitig in die Praxis umgesetzt oder eine von beiden ausgewählt haben. Normalerweise liegen die Dinge komplizierter. Anstatt daß ein Mythos zugleich mehrere theoretische Lösungen exponiert, erscheinen diese getrennt voneinan-

der und werden jeweils durch eine Variante illustriert; und nur aus der Zusammenschau aller Varianten kann man ein Gesamtbild zusammenfügen. Schließlich passiert es nicht oft, daß man philosophische oder moralische Spekulationen auf reale Alternativen beziehen kann. Ich habe in den *Mythologica* für diese allgemeinen Verhältnisse so viele Beispiele angeführt, daß es hier wohl keiner weiteren bedarf.

Dennoch möchte ich an dieser Stelle die Aufmerksamkeit auf einen Übergangsfall lenken, in dem eine Population mehrere Versionen eines ihrer Mythen der Sichtung verschiedener Eventualitäten widmet, ausgenommen eine, die den entsprechenden Problemstellungen zuwiderlaufen würde. Sie läßt also eine Lücke im Planspiel der Möglichkeiten und gestattet einer benachbarten Population, sich des Mythos zu bemächtigen und die Leerstelle zu füllen – unter der Bedingung allerdings, daß dieser Mythos seiner ursprünglichen Bestimmung beraubt und sogar seinem Wesen nach tiefgreifend verändert wird. Denn es wird sich in diesem Fall dann nicht mehr um einen Mythos, sondern um eine »Familienchronik« (*histoire de famille*) handeln, wie Hunt, der sie gesammelt, und Boas, der sie veröffentlicht hat (1921: 1249–1255), meinen; oder, genauer gesagt, um die sagenumwobene Überlieferung eines Adelshauses, die dessen Ansehen begründen oder steigern soll und in der Mitte zwischen spekulativem Denken und politischem Realismus angesiedelt ist: eine andere Art also, in der das Möglichkeitspotential der mythischen Vorstellungskraft reale Gestalt annehmen kann. /

220

Als ich unter dem Titel »Die Geschichte von Asdiwal« in zwei Ansätzen mehrere Versionen eines Mythos von den Tsimshian-Indianern aus Britisch-Kolumbien studierte (vgl. *Anthropologie structurale deux*, 1973: 175–234 [dt. 1975: 169–224]), versuchte ich zu zeigen, daß sich dieser Mythos auf mehrere Codes zugleich beruft: Kosmologie, Klimatologie, Geographie, Topographie; damit unterstreicht er eine Homologie zwischen naturhaften Oppositionen: Empyreum/chthonische Welt, hoch/tief, Gebirge/Meer, talaufwärts/talabwärts, Winter/Sommer, und Oppositionen soziologischer oder ökonomischer Art: Filiation/Ehebündnis, Endogamie/Exogamie, Jagd/Fischfang, Überfluß/Mangel usw. – so als ob der Mythos die Tatsache zur Kenntnis nehmen wollte, daß die Heirat mit der matrilinearen Kreuzkusi-

ne – trotz ihrer Präferenz in einer Gesellschaft von rivalisierenden Sippen – deren Antagonismen nicht überwinden kann. Der Mythos hat also die Funktion, soziales Scheitern mit dem objektiven Mangel an Vermittlungen zwischen diametral entgegengesetzten naturhaften Polen zu entschuldigen.

Tief pessimistisch wie er ist, schöpft dieser Mythos in seinen verschiedenen Versionen alle negativen Ausgänge ein und derselben Handlung aus. Ein Held, unfähig die verschiedenen Lebensformen zu versöhnen, die er nacheinander durchlaufen hat, stirbt als Opfer eines ununterdrückbaren Heimwehs, das er – den unterschiedlichen Versionen zufolge – nach der einen oder anderen dieser Lebensformen empfindet (Versionen von 1895, 1912–1916); oder er scheitert, falls es ihm gelingt, von keiner einzigen dauerhaft gezeichnet zu werden, in seiner vom Mythos ihm aufgetragenen Mission, nämlich gerade der Antinomie dieser Lebensformen Gestalt zu verleihen (Version von 1902). Die ersten drei Versionen stammen aus dem Tal des Skeena River, die letzte aus dem Tal des Nass River. Ich möchte an dieser Stelle, bezugnehmend auf die besonderen Lebensformen eines jeden Tals, nicht erneut auf die Erklärungsgründe für die verschiedenen Bearbeitungsarten des gleichen Themas zurückkommen.

Die Kwakiutl haben als südliche Nachbarn der Tsimshian deren Mythos von Asdiwal übernommen; allerdings nicht die Kwakiutl insgesamt, sondern einer ihrer Stämme, die Koeksotenok, und innerhalb dieses Stammes wiederum ein besonderes Adelshaus, die Naxnaxula, die daraus eine ihrer Familienüberlieferungen gestalteten. Es lohnt die Mühe zu untersuchen, wie diese neue Zweckbestimmung einer leicht wiedererkennbaren Erzählung deren Inhalt und Form modifizieren konnte.

- 221 Auf den ersten Blick erscheint die Kwakiutl-Version als ein / Potpourri von Fragmenten aus verschiedenen Vorlagen. Aus den Versionen von 1895 und 1912 stammt die Episode, in der ein übernatürlicher Geist, Gatte einer irdischen Frau, seinen neugeborenen Sohn mittels magischer Praktiken wachsen läßt; aus der Version von 1895 diejenige, in der er seine Hilfe an die Beachtung nicht näher bestimmter Verbote knüpft. In Hinblick auf die Version vom Nass River (1902) aber mehrten sich die Ähnlichkeiten: Schwestern als Heldinnen, statt jeweils Mutter und Tochter in den Versionen vom Skeena; ein anfänglicher Fehler, den der

ZUSAMMENFASSUNG DER KWAKIUTL-VERSION

Zwei Schwestern, die eine verheiratet, die andere ledig, werden vom Hunger aus ihren jeweiligen Dörfern getrieben, gehen einander entgegen und treffen sich auf halbem Wege. Unterwegs hat die jüngere unaufhörlich um spirituellen Beistand gefleht. Er erscheint ihr in Gestalt eines schönen Mannes, der sie versorgt und heiratet. Ein Kind wird geboren. Vor seinem Tode macht der Vater einen großen Jäger aus ihm und stattet ihn mit magischen Hilfsmitteln aus.

Die Brüder der beiden Frauen haben sich auf die Suche nach ihnen begeben und entdecken sie. Gemeinsam schließen sie sich wieder dem Hauptteil des Stammes an, dessen Häuptling nun der Sohn des übernatürlichen Beschützers wird.

Eines Tages setzt er einem ebenfalls übernatürlichen Bären nach, der ihn bis auf einen Berggipfel lockt, von dem der Held schließlich, ohne Zutritt zur Bärenhöhle erlangt zu haben, wieder herabsteigt. Daraufhin begibt er sich zu einem anderen Stamm der Kwakiutl und heiratet dort die Tochter des Häuptlings.

Seine Schwäger nehmen ihn zur Jagd auf dem Meer mit. Aus Neid auf seinen Erfolg lassen sie ihn auf einer Insel im Stich, auf der ihm die Bewohner der chthonischen Welt beistehen und ihn in ihr unterseeisches Reich aufnehmen. Dort heilt er verwundete Tiere und erhält zum Lohn dafür magische Gegenstände und Waffen, mit deren Hilfe er sich an seinen üblen Schwägern rächt. Zum Häuptling ihres Stammes ernannt, versorgt er von nun an die ganze Bevölkerung mit Seewild.

222 übernatürliche Beschützer begeht, als er – nun Gatte einer der beiden Frauen – für seinen Sohn Schneeschuhe herstellt; / ein Geschenk von zwei Zauberhunden an seinen Sohn, die auf Befehl größer und kleiner werden. Nur in diesen beiden Versionen prüft der Beschützer das Jagdtalent seines Sohnes, indem er ihn mit einem Gegenspieler konfrontiert, nur hier verbirgt er sich vor den Blicken seiner Schwäger, als diese auf ihre Schwestern stoßen. Ebenfalls in diesen beiden Versionen erlangt der Held, als er einen übernatürlichen Bären bis auf den Gipfel eines Berges verfolgt, keinen Zutritt zu dessen Wohnstatt und hört nur von außen, wie die Bären eine Melodie zu einem Text singen, dessen Sinn – trotz des Unterschieds der Sprachen – vollständig gleichbleibt.

Die Kwakiutl waren wie die Tsimshian große Seefahrer. Sie unternahmen lange Bootsreisen, um Krieg zu führen, Handel zu treiben oder sich einfach Besuche abzustatten. Bald miteinander befreundet, bald verfeindet, erbeuteten die Stämme Sklaven, raubten Frauen oder schlossen reguläre Ehen. Nichts spricht also dagegen, daß die Kwakiutl die von Boas bei den Tsimshian gesammelten Versionen und andere, die wir nicht kennen, gehört und kennengelernt haben. Es bleibt der eigenartige Sachverhalt, daß sich die meisten und deutlichsten Ähnlichkeiten zwischen den am weitesten voneinander entfernten Lesarten ergeben: Die Entfernung zwischen dem Mündungsgebiet des Nass, wo Boas die Version 1902 erhielt, und dem Territorium der Koeksotenok beträgt in der Luftlinie vierhundert bis fünfhundert Kilometer und ist auf dem Landweg schwer zu überwinden; der Seeweg, den die Indianer normalerweise benützten, ist beinahe doppelt so lang. Hier liegt ein seltsamer Sachverhalt vor, dem man sich wird zuwenden müssen. Wir werden sehen, daß er sich nicht aus besonderen Beziehungen zwischen den Nisqa (den Leuten vom Nass) und den Koeksotenok erklärt, sondern aus formalen Gründen, die trotz der jeweiligen Unterschiede die Versionen der Kwakiutl und vom Nass einander nahe bringen und sie gemeinsam den drei Versionen vom Skeena gegenüberstellen.

Wenn man für einen Augenblick die drei Tsimshian-Versionen als ein Ganzes behandelt, so wird man übrigens sehr klare Unterschiede zur Lesart der Kwakiutl bemerken. Die ersteren

spielen sich längs der Flußtäler – Skeena oder Nass – ab und orientieren sich, grob gesagt, an einer Ost-West-Achse. Die Kwakiutl-Version dagegen spielt sich weit im Landesinnern ab, annäherungsweise auf einer Nord-Süd-Achse, die senkrecht zur Richtung der Wasserläufe steht. Sie beginnt in Hâda, einem Ort am Ende des Bond Sound (Boas, 1944: 13.103), dann verlagert sich die Handlung nach Südosten, in Richtung Xekweken, / 223 einem Ort am Ende des Thompson Sound (*ibid.*, 15.13). Xekweken nimmt in der Mythologie der Kwakiutl breiten Raum ein, weil in dieser Gegend der Donnervogel bei seinem Abstieg vom Himmel auf einen Berggipfel niederflog (*ibid.*, S. 29). Es überrascht also nicht, daß der Held bei der Verfolgung eines übernatürlichen Bären von diesem Ort aus aufwärts (das heißt in Richtung der höchsten Berge) einen gefährlichen Anstieg unternahm, ohne allerdings in dessen Höhle eindringen zu können (die nach den Tsimshian-Versionen von 1895 und 1912 in der himmlischen Welt lag); denn – so teilt der Text nur andeutungsweise mit – »er hat die von seinem Vater festgelegten Regeln verletzt« (vielleicht dadurch, daß er – entgegen den erhaltenen Anweisungen – versäumte, sich wegen dieser Bärenjagd an seine Zauberhunde zu wenden).

Die Version der Kwakiutl erklärt gleich zu Beginn, daß die jüngere der beiden Frauen Hâda aufgrund der dort herrschenden Hungersnot verlassen hatte, in der Hoffnung, ihre weit entfernt verheiratete Schwester sei besser versorgt; diese aber hatte als Opfer desselben Schicksals die gleiche Überlegung angestellt, und sie begegneten einander auf halbem Wege. Im Unterschied zu den Tsimshian-Versionen, die die Route der Frauen präzisieren, gibt es hier keinen Hinweis auf den Ausgangspunkt der zweiten und die Reiserichtung der ersten Frau. Es scheint wenig wahrscheinlich, daß die ältere von Xekweken kam, da sie der Text in einem »weit entfernten Dorf« verheiratet sein läßt, und die Entfernung zwischen Hâda und Xekweken scheint in der Luftlinie kaum mehr als zwölf Kilometer (26 entlang der Küste) zu betragen¹.

1 Ich danke Peter L. MACNAIR, *Curator of Ethnology* des *British Columbia Provincial Museum*, für die Hilfe zur Präzisierung von Lage und Entfernung der beiden Orte.

Tatsächlich ist der Grund für dieses Verschweigen greifbar. Die Version der Kwakiutl behält wohl den Handlungsverlauf der Tsimshian-Mythen bei, aber sie bearbeitet ihn auf andere Weise: Die »jugendliche Jungfrau«, künftige Mutter des Helden, versteht ihre Nahrungssuche als spirituelles Hilfesuch, dessen Erfolg im Verhältnis zu den Gefahren stehen wird, denen sie sich aussetzt, wenn sie sich in eine wilde Gegend wagt. Eine bekannte Marschroute würde schlecht zu den sie motivierenden Absichten passen. Denn die Heldin läutert sich auf jeder Etappe, sie hofft, daß ein Schutzgeist, ein übernatürlicher Beschützer sich ihr offenbaren wird, im Gegensatz zu den Tsimshian-Versionen, in denen der Beschützer auf eigene Initiative und unerwartet erscheint. Einzig die Version / von 1895 verleiht den beiden Frauen eine religiöse Haltung: sie beten und bringen Opfergaben dar, aber erst nachdem sich ein Schutzgeist, mit



dessen Erscheinen sie überhaupt nicht rechneten, als Vogel namens »Viel Glück« gezeigt hatte.

Was den Beschützer der Kwakiutl-Version betrifft, so nennt er sich Q!ômgi.laxyaô, ein Kompositum, auf dessen Übersetzung Boas verzichtet zu haben scheint. Man wird jedoch vermerken, daß es aus einer Wurzel *q!ôm*, »reich«, gebildet ist, die den Träger der unterseeischen Welt zuordnet, in der Kōmogwa herrscht, der Herr der Reichtümer, dem wir bald begegnen werden. Diese unterseeische oder chthonische Welt steht in diametralem Gegensatz zur himmlischen, der die homologe Gestalt/ der Tsimshian-Mythen aufgrund ihres ursprünglichen Wesens als Vogel angehört. Der Kwakiutl-Name des übernatürlichen Beschützers beglaubigt also von Anbeginn die charakteristische Ausrichtung der Kwakiutl-Version – von oben nach unten –, auf die wir noch zurückkommen werden. 225

Trotz all dieser Unterschiede nimmt der Beschützer in allen Versionen – der Tsimshian wie der Kwakiutl – menschliche Gestalt an, heiratet die jüngere der beiden Frauen, zeugt einen Sohn, stattet diesen mit magischen Gegenständen aus und stirbt. Gemäß der Kwakiutl-Version läßt sich der erwachsene Sohn bei seiner Familie mütterlicherseits nieder, dem südlichsten Punkt seiner Wanderschaft. Er wird ein großer Häuptling, scheitert aber – wie wir gesehen haben – bei seinem Versuch, die überirdische Welt zu besuchen. Daraufhin beschließt er, sich zu den Tsawatenok, einem anderen Stamm der Kwakiutl, zu begeben, um die Tochter ihres Häuptlings zu heiraten. Das wird seine einzige Heirat sein, während die Tsimshian-Versionen von 1912–1916 dem Helden vier aufeinanderfolgende Ehen (und überdies eine seines Sohnes) zuschreiben und damit ebenso viele verschiedene Heiratsformeln illustrieren.

Die Tsawatenok lebten im Gebiet von Kingcome Inlet nördlich von Hâda, und ihr Land, in dem der Held sich schließlich niederließ, stellt den nördlichsten Landstrich dar, den er im Laufe seiner Ortswechsel erreichte. Die gesamte Handlung spielt sich also zwischen Thompson Sound im Süden und Kingcome Inlet im Norden ab, ausgenommen die Fahrt zur Seeotternjagd, die der einmal verheiratete Held mit seinen Schwägern auf die Ile-Mouvante unternehmen wird – wahrscheinlich ist die Insel dieses Namens gemeint, die zwischen der Hanson- und der

Malcolm-Insel liegt (Boas, 1944: 11.21, und S. 50) –, dort, wo sich die Meerenge von Georgia auf den Ozean hin öffnet. Die Expedition hat die gleichen Folgen wie in den Tsimshian-Versionen: Von seinen Schwägern, die ihn seiner Erfolge wegen beneiden, wird er im Stich gelassen und von den Bewohnern der chthonischen Welt (die für die Kwakiutl auch eine maritime Welt ist) aufgenommen; er pflegt und heilt dort die verwundeten Seehunde und Robben, Bedienstete Kōmogwas, des Herrschers über das Meer und alle Reichtümer, und erhält zum Lohn dafür eine große Anzahl magischer Gegenstände: ein Haus, das sich auf Wunsch vergrößert und verkleinert, Boot, Ruder und Lanze, die sich von selbst bewegen, eine Brandkeule, Heilwasser, nie versiegende Nahrung und schließlich auch einen neuen Namen: Häuptling-des-offenen-Meeres (früher nannte er sich Der-schönste-der-Jäger). Bei der Rückkehr in das Dorf seiner
226 Frau setzt er es mit seiner Keule in Brand und / verwandelt seine Feinde in Felsen (seine Frau ebenfalls, aufgrund der übergroßen Gewalt seiner Zauberwaffen, aber das Heilwasser wird das Mißgeschick beheben). In den Tsimshian-Versionen vom Skee-na wird er selbst (Version von 1902), gefolgt von seinem Sohn und seiner Frau (Version von 1916), bei unvorsichtigen Expeditionen ins Hochgebirge in Stein verwandelt, dieses Mal unwiderruflich. Nach der Kwakiutl-Version avanciert der Held dagegen zum großen Häuptling des Stammes, in dem er sich verheiratete, und mit Hilfe seiner magischen Ausrüstung wird er diesen reichlich mit Seewild versorgen können.

Bezüglich der Tsimshian-Versionen vermerkte ich kürzlich, daß sie, »ausgehend von einer Anfangssituation, die eine nicht zu unterdrückende Bewegung kennzeichnet«, mit einer Schlußsituation endeten, »die eine endgültige Leblosigkeit kennzeichnet«. Ich fügte hinzu, daß der Tsimshian-Mythos damit auf seine Weise »einen grundlegenden Aspekt der Eingeborenen-Philosophie« ausdrücke, daß nämlich für sie »die einzig positive Seinsweise in einer Negation des Nicht-Seins besteht« (*Anthropologie structurale deux*, 1973: 211–212 [dt. 1975: 203]).

Diese Schlußfolgerungen betreffen offensichtlich nicht die Version der Kwakiutl. Sie beginnt mit einem Hilfesuch an den Schutzgeist, einem willentlichen Akt, für den die in Hâda herrschende Hungersnot nur den Anlaß liefert. Am Schluß ist der

Held keineswegs in anorganischer Leblosigkeit erstarrt. Dank seiner Ausrüstung mit höchster Beweglichkeit ausgestattet, transportiert er sein Haus ohne Schwierigkeiten über Wasser, sein Boot fährt von alleine, seine Lanze verwandelt sich in eine Schlange und stürzt sich von selbst auf die Seehunde, tötet einen nach dem anderen und kehrt zu ihrem Eigentümer zurück. Kurz und gut, die Geschichte beginnt mit einem einleitenden Bittgesuch und schließt mit dessen Erfolg: Infolge der religiösen Inbrunst seiner Mutter wird sich der Held zum Schluß mit dem vollständigen Sortiment von Wunderdingen eingedeckt sehen, mit denen die übernatürlichen Beschützer der Kwakiutl-Erzählungen normalerweise sparsamer umgehen.

Diese Schlußkonstruktion geht auch aus der Episode hervor, in der es dem Helden nicht gelingt, in die Wohnstatt der himmlischen Bären vorzudringen. Ich habe gesagt, daß die Kwakiutl-Version in diesem Punkt wortgetreu die Tsimshian-Version von 1902 wiedergibt. Aber die Funktion ist nicht dieselbe. In der Version der Tsimshian (am Nass gesammelt) geht es darum, die beiden kosmischen Reisen des Helden mit der gleichen Belanglosigkeit zu kennzeichnen: sein Besuch der himmlischen Welt / scheitert, sein Aufenthalt bei den Seehunden hinterläßt kein Bedauern. Im Gegensatz dazu stellt die Kwakiutl-Version den gescheiterten Besuch in der himmlischen Welt und den vorzüglich gelungenen Aufenthalt in der chthonischen Welt (nirgendwo sonst erntet der Held derartige Wohltaten) einander scharf gegenüber. Aber in der Mythologie der Kwakiutl gilt allgemein die Regel, daß die Ahnen der Adelshäuser eher vom Himmel *abstammen*, als daß sie dorthin aufsteigen; und ihre Nachkommen *begeben sich* – freiwillig oder nicht – in die chthonische Welt, in der Kōmogwa regiert, von dem sie wertvolle Geschenke erhalten. 227

Das Gerüst der Kwakiutl-Version beachtet stillschweigend diese Orientierung. Sie bestätigte sich wohl auch dann, wenn sich – wie ich angenommen habe – der Mißerfolg des Helden bei den Bären mit dem versäumten Gebrauch seiner Hunde erklärt. Denn diese Hunde stellen den Keim eines Dioskuren-Paares dar (*Anthropologie structurale deux*, 1973: 200 [dt. 1975: 192]), und die Notwendigkeit, in dieser Lage die Reihe von Vermittlern bis zu deren schwächsten Repräsentanten um Hilfe anzugehen,

würde bezeugen, daß aus der Perspektive der Erzählung die Bewegung von unten nach oben der Natur der Dinge weniger entspräche als die von oben nach unten.

Wie werden wir unter diesen Bedingungen die Kwakiutl-Version und die Versionen der Tsimshian aufeinander beziehen? Die Versionen vom Skeena – von 1912 und 1916 bzw. 1895, die beide der ersteren folgen – bilden zugleich extreme und antithetische Formen aus. In der ersten verspürt der Held trotz seiner Ehen bei den Küstenbewohnern und trotz seines Aufenthalts in der unterseeischen Welt unbesiegbares Heimweh nach den Bergen, wo sich seine Kindheit abspielte: er wagt sich zu weit dorthin vor, verirrt sich und wird in einen Felsen verwandelt; die Version von 1916 behält das gleiche Los seinem Sohn vor. In der Version von 1895 sehnt sich der Held nach seinem unterseeischen Aufenthalt zurück, obwohl er zu einem Jäger der Berge berufen war; und weil er eine überstarke Erinnerung daran bewahrt und seine Geheimnisse preisgibt, geht er als Opfer einer übernatürlichen Sühne zugrunde.

Die Version vom Nass (1902) neutralisiert die Gegensätze in der Mitte zwischen diesen extremen Formen: Nachdem sich der Held an der Küste verheiratet und niedergelassen hat, sehnt er
228 sich weder nach den Bergen, in denen / er sich als großer Jäger bewährte, noch nach dem unterseeischen Reich zurück, dessen Schützling er geworden war. Er zieht einen Schlußstrich unter seine Irrfahrten und findet seine Heimat an der Küste, das heißt zwischen dem offenen Meer und den Bergen, und führt dort das geruhssame Leben eines Rentners. Ist Asdiwal gemäß dieser Version unfähig, die Antinomien, die das Gerüst des Mythos prägen, in seiner eigenen Person zu verkörpern, und gelingt es ihm nach den Versionen vom Skeena nicht, diese Antinomien zu bewältigen, weil er sich ja vollständig mit einem Element identifiziert, das sich gänzlich vom anderen löst – so ist er also in allen Fällen ein Antiheld, den die Tsimshian-Versionen notgedrungen nur in solchen hier epischen, dort prosaischen Gattungen zu
228 schildern vermögen.

Um ihn in einen wahrhaften Helden zu verwandeln, in den sagemumwobenen Ahnen eines Adelshauses, das sich seiner rühmen könnte, genügte es, in diesem Planspiel von Permutationen

diejenige Leerstelle aufzuspüren, die die Tsimshian aufgrund der negativen Funktion, die sie dem Mythos beimaßen, nicht ausfüllen konnten (der Mythos stellt ja einen immanenten Widerspruch ihrer sozialen Organisationsform als naturgegeben dar). Der »Familienchronik« eines Hauses der Kwakiutl gelingt die Füllung dieser Lücke auf sehr einfache Weise: sie kehrt den Aufbau der Version vom Nass um, die, wie wir gerade gesehen haben, den Versionen vom Skeena die Waage hält, in einem Gleichgewicht allerdings, das statisch bleibt und auf andere Weise den Lähmungszustand illustriert, auf den alle Versionen der Tsimshian hinauslaufen.

Anstatt also – wie die Version vom Nass – die Gegensätze zu neutralisieren, leistet die Version der Kwakiutl deren Synthese: sie söhnt sie miteinander aus und summiert sie, weit davon entfernt, ihre positiven Aspekte wechselseitig zu entwerten. Wie in der Version vom Nass durfte der Held in einem von seinem Vater organisierten Wettbewerb sein Talent als Jäger der Berge unter Beweis stellen; ebenfalls wie in der Version vom Nass trägt ihm die Pflege, die er den Seehunden angedeihen läßt, eine Belohnung ein. Aber nur in der Version der Kwakiutl gelingt es dem Helden einerseits, Häuptling des Stammes seiner Mutter und anschließend des Stammes seiner Frau zu werden und damit die Antinomie zwischen Filiation und Ehebundnis zu überwinden, andererseits sich unwiderruflich als erfahrener *Jäger* zu behaupten, allerdings als Jäger *auf offener See*, und damit die Antinomie zwischen Bergland und Meer zu überwinden und diese beiden Elemente zur Synthese zu führen. Tatsächlich lassen seine beiden Namen, die er nacheinander trägt, diesen Schluß vorausahnen: »Der-schönste-der-Jäger« während seines / ersten Lebensabschnitts, »Häuptling-des-offenen-Meeres« 229 nach seinem Besuch bei den Seehunden.

Wenn man sich an die letzte Antinomie hält und übereinkommt, alle Versionen danach zu unterscheiden, ob der Held von jedem dieser Elemente geprägt oder nicht geprägt wird, so gelangt man zu folgendem Schaubild, das unsere gesamte Argumentation zusammenfaßt:

den Erfahrungen zu ziehen weiß, die er als Jäger in den Bergen und als Schützling der unterseeischen Welt erworben hat. Auch das Gedankenlesen hat, obgleich es ebenfalls eine hypertrophe Kommunikationsform darstellt, keine der negativen Konnotationen, die der Indiskretion, dem Mißverständnis und dem Vergessen anhaften. Ganz im Gegenteil ermöglicht es den Wohltätern des Helden, ihn besser noch denn auf bloße Andeutungen hin zu verstehen und dem geringsten seiner Wünsche zuvorzukommen. Auch in diesem Falle bewahrheitet sich also, daß die Kwakiutl-Version sonst negative Werte in positive verwandelt.

Dieses Verfahren verbot sich den Tsimshian aus zwei Gründen: sie stellten sich ein Problem in Begriffen, die es tatsächlich unlösbar machten, und sie hatten zu seiner Bearbeitung die allgemeinste Perspektive gewählt: die einer Gesellschaft und einer nach deren Bild entworfenen Welt, in der sich die Antagonismen nicht aufheben können. *De facto* lebt eine Gesellschaft von rivalisierenden Häusern in einem labilen Gleichgewicht und wird beständig in Frage gestellt, und die Konflikte, die sich auf ihrer Bühne abspielen, stellen vom Standpunkt der Gesamtgesellschaft aus einen negativen Faktor dar.

Umgekehrt bedeutet diese Rivalität für jedes einzelne Haus einen positiven Wert, weil sie ihm Bewährungsmöglichkeiten verschafft und ihm gestattet, sein eigenes Spiel zu spielen. Damit der anfangs negative Mythos der Tsimshian einen positiven Wert gewinnen konnte, mußten denn auch zwei Bedingungen erfüllt sein: zunächst die, daß er von einer Population übernommen wurde, die den Mythos nicht als solchen anerkannte, der daraufhin verflachte und zum bloßen Vehikel für andere Motive wurde; und dann die, daß diese Aneignung sich nicht auf der Ebene der Gesamtgesellschaft vollzog, sondern auf der Ebene ihrer Fraktionen und gerade des Fraktionstyps – des Adelshauses –, für den sich die Wertschätzung der Rivalität vom Negativen ins Positive wendet. Eine soziale oder Natur-Philosophie kann einen gewissen /Ideenkomplex ausschließen oder im Status des Möglichen²³¹ erhalten; nichts hindert daran, daß dieser Komplex in einem doppelten Sinne ins wirkliche Leben eintritt, wenn er in andere Hände gefallen ist: als Aussage in einem Diskurs und als politisches Instrument.

Zwei Beispiele, ein polynesisches und ein amerikanisches, demonstrieren, daß die Mythen, explizit oder durch Auslassung, manchmal ein Planspiel mit Möglichkeiten eröffnen, in dem empirisch faßbare soziale Gruppen – Gesellschaften im einen Fall, ein Adelshaus im anderen – geeignete Formeln zur Lösung ihrer internen Organisationsprobleme oder zur Steigerung ihres Ansehens Feinden gegenüber finden. Die von den Mythen entwickelten Formeln können also soziale Anwendung finden, und man kann in diesem Sinne davon sprechen, daß die mythische Spekulation dem Handeln vorausgeht. Sie braucht sich übrigens nicht dessen bewußt zu sein, daß die von ihr auf ideologischer Ebene getroffenen Aussagen tatsächlich auch ebensoviele Lösungen eines konkreten Problems darstellen und daß man zu dessen Bewältigung unter ihnen auswählen kann. Nur die Ethnographie eines Teils der Fidschi-Inseln bestätigt dies für den Mythos von Pukapuka. Genauer gesagt, wenn es dieser Mythos vorzieht, die beiden von ihm erfaßten Formeln auf die sozialen Klassen einer einzigen Gesellschaft – seiner eigenen – zu verteilen, und damit die gegebene Praxis legitimiert, so entgeht ihm doch, daß, in sehr weiter Entfernung davon, zwei Gesellschaften jeweils die eine oder die andere Formel übernommen haben. Die mythische Spekulation braucht nicht länger ein Bewußtsein davon zu besitzen, daß – wie wir es am Mythos der Tsimshian gesehen haben – die Formeln, von denen jede durch eine Variante illustriert wird, eine weitere Formel voraussetzen, die sich doch durch eine sehr einfache logische Operation erschließen ließ, deren Stelle aber leer bleibt, bis sich Nachbarn an ihre Füllung machen.

Das mythische Denken bezeugt also selbst in diesen Fällen eine Fruchtbarkeit, die etwas Geheimnisvolles an sich hat. Es scheint sich niemals damit zufrieden zu geben, nur eine einzige Antwort für ein Problem anzuführen: eben formuliert, fügt sich diese Antwort schon in ein Spiel von Transformationen ein, in dem sich alle anderen möglichen Antworten insgesamt oder nacheinander erzeugen. In verschiedenartigen Anordnungen vertauschen, kontrastieren oder verkehren dieselben Konzepte ihre jeweiligen Werte und Funktionen, bis / sich die Mittel dieses Kombinationsverfahrens abnützen oder ganz einfach erschöpft sind.

Zu Beginn wird die Welt oder ein bestimmter Bereich der Welt

durch eine Art intellektueller Anschauung in Form verschiedenartig entgegengesetzter Begriffe erfaßt. Aber es bleibt nicht dabei: Dieses Schema von Oppositionen erweitert oder verengt die Maschen seines Netzes; durch logische Übertragung pflanzt es sich fort, gewinnt andere Gesichtspunkte hinzu, die in den ersten verborgen waren oder sie umfassen, weil zwischen allen eine Homologiebeziehung besteht. Das ist nicht alles: Wie die Glühbirnen einer raffinierten Reklametafel, die sich ein- oder ausschalten und jedes Mal verschiedene Bilder erscheinen lassen – vor dunklem Hintergrund leuchtend oder dunkel auf hellem Grund (auch dies eine Schöpfung des Geistes) –, unterliegen diese Schemen ohne jede Beeinträchtigung ihrer logischen Kohärenz seriellen Transformationen, in deren Verlauf sich bestimmte negative oder positive Elemente neutralisieren, negative Elemente positiven Wert gewinnen und umgekehrt². Eine Reihe von mentalen Schaltungen arrangiert gedankliche Bruchstücke in allen möglichen Anordnungen, vorausgesetzt, daß bestimmte Symmetriebezüge zwischen den Teilen fortbestehen.

Im großen und ganzen möchte man gerne glauben, daß die intellektuelle Tätigkeit über Eigenschaften verfügt, die wir viel leichter auf dem Gebiet der Sinnesreizung und der Wahrnehmung erkennen können. Ein leuchtendes Bild verschwindet auf der Retina nicht mit dem Reiz, der es hervorrief. Man schließt die Augen oder wendet sie ab: Die leuchtende Glühbirne, die rote Sonne, die sich zum Horizont senkt, weichen einem grünen Kreis. Auf einer komplexeren Ebene weiß man heute, daß die Nervenzellen, die in einem ersten Schritt die Netzhautreizungen verarbeiten, einen Antagonismus zwischen ihrem Zentrum und ihrer Peripherie offenbaren. Damit erklärt man, daß eine konstitutionell durch Gelb gereizte Zelle nicht unempfindlich gegenüber Blau ist, das – weit davon entfernt, sie im Ruhezustand zu lassen – eine negative Reaktion auslöst. Eine in ihrem Zentrum mit Rot stimulierte Zelle setzt aktiven Widerstand entgegen,

2 Denken wir in einem ganz anderen Bereich etwa an die großartige orchestrale Aufsprengrung am Schluß des Streits im zweiten Aufzug der *Meistersinger*, die, indem sie den Tumult der Stimmen niederschlägt, nicht als Steigerung des Lärms, sondern als der Triumph des endlich wiederhergestellten Schweigens wahrgenommen wird.

233 wenn man ihre Peripherie mit Grün stimuliert. Die chromatische Codierung / scheint insgesamt auf einem derartigen Spiel von antagonistischen Reaktionen zu beruhen.

Die geometrische Darstellung eines Würfels oder von Treppenstufen wird im Bruchteil einer Sekunde von oben oder von unten, von vorne oder von hinten gesehen. Wenn man die Fotografie eines plastischen Objekts intensiv fixiert, nimmt man von einem Augenblick zum anderen seine Verzierungen erhaben oder vertieft wahr. In der optischen Täuschung von Zöllner erscheinen parallele Linien, unterbrochen von Schrägstrichen, deren Richtung sich von einer Linie zur nächsten verkehrt, selbst schräg und in entgegengesetzte Richtung geneigt. Man kennt geometrische oder Dekorentwürfe, in denen Figur und Hintergrund derart ausgewogen sind, daß manchmal der Hintergrund als Figur und die Figur als Hintergrund hervortritt. Wenn beide das gleiche Motiv darstellen, oszilliert es unter dem Blick des Betrachters, der es abwechselnd hell auf dunklem Grund oder dunkel auf hellem Grund sieht. In all diesen Fällen überschreitet der Geist das anfangs Erfasste wie von einer inneren Kraft getrieben.

Diese Beispiele könnten eine Skizze komplexerer Tätigkeitsformen liefern, wie sie von der Schöpfung der Mythen illustriert werden. Von einem begrifflichen Bezug angeregt, erzeugt das mythische Denken andere Bezüge, die parallel oder antagonistisch zu jenem ersten liegen. Gleichgültig, ob das Oben positiv und das Unten negativ ist, so induziert das sofort die umgekehrte Relation, als ob die Permutation auf mehreren Begriffsachsen des gleichen Gesamtzusammenhangs eine autonome Tätigkeit des Geistes darstellte – und zwar so, daß es ihm genüge, irgendeinem Zustand eines kombinatorischen Gefüges zu begegnen, um in Schwingung zu geraten und in sukzessiven Gegenbewegungen kaskadenartig alle anderen Zustände zu erzeugen.

Eine anfängliche Opposition zwischen Empyreum und chthonischer Welt ruft die engere zwischen atmosphärischem Himmel und Erde und dann die noch geringere zwischen Berg und Tal hervor. Die Kaskade kann auch von der schwächsten Opposition zur stärksten überspringen, z. B.: Berg – Tal, Land – Wasser und schließlich hoch – tief. Diese Oppositionen rufen –

in räumlichen Begriffen ausgedrückt – durch einen Resonanzeffekt andere hervor. Steigend oder fallend, entbindet jede Kaskade andere Kaskaden, die in harmonischen Bezügen mit ihr verbunden sind, obwohl / sie in anderen Registern wirksam werden: zeitlich statt räumlich, oder wirtschaftlich, soziologisch oder moralisch; die Stufen all dieser Kaskaden sind überdies durch Querbezüge miteinander verbunden. 234

Dieser Typus von Tätigkeit ähnelt auch dem, was man in der Musik »Durchführung« nennt. Denn die Durchführung besteht darin, ein einfaches Motiv mit ausgreifenderen und komplexeren Motiven zu umrahmen (wie im Vorspiel zu *Pelléas*) oder feinere und detailliertere Motive in das Anfangsmotiv zu verweben (wie im Vorspiel zum *Rheingold*); oder auch in verschiedenen Tonarten zu modulieren. Dies geschieht aber unter der Bedingung, daß zwischen diesen Modulationen, zwischen dem Anfangsmotiv und denjenigen, die es umschließen oder in ihm enthalten sind, zwischen äußerer und innerer Erweiterung immer eine Homologiebeziehung existiert; wenn nicht, verlöre der Begriff der Durchführung selbst seinen Sinn.

Nehmen wir ein letztes Beispiel aus den bildenden Künsten. Neben anderen Unterschieden, die die Kunst der Indianer von der Nordwestküste Nordamerikas von der abendländischer Maler (und – wenigstens in dieser Hinsicht – von Malern des fernen Ostens) abhebt, ist einer besonders eindrucksvoll. Wenn ein abendländischer Maler das Bedürfnis empfindet, sich einer grossen Fläche zu bedienen, so im allgemeinen deswegen, um darauf eine größere Anzahl von Gegenständen zu versammeln oder eine weiträumigere Landschaft darzustellen, als es eine kleinere Fläche ermöglichen würde. Ganz anders bei den Indianern der Nordwestküste, deren Sujet meist das gleiche bleibt, wie groß das Feld auch sein mag, das es ausfüllen soll. Die Komposition bleibt unverändert, es wandelt sich einzig die Anzahl und die Komplexität der Zusatzmotive, mit denen der Maler je nach Größe des freien Feldes den Kernbereich des Hauptsujets ausstatten kann. Die sekundären Motive reagieren darauf häufig als eine Art Replik oder entwickeln wenigstens bestimmte inhaltliche oder formale Bezüge dazu.

Wie im Falle des Mythos von Pukapuka wählen also verschiedene und einander unbekannte Kulturen zwischen antitheti-

235 schen Durchführungstypen, die das mythische Denken (und zweifellos auch die Musik) gleichzeitig ins Werk zu setzen versteht: eine Durchführung mittels Kontiguitätsbeziehungen und eine andere mittels Ähnlichkeitsbezügen, die sich auf die beiden Achsen der Metonymie und der Metapher verteilen; diese Qualität wird bereits bei den /optischen Täuschungen sichtbar, die bald auf der unmittelbaren Kontiguität von Formen beruhen, die die illusionserzeugenden Formen hervorrufen, bald auf der inhärenten Fähigkeit eines Bildes, sich – farbig oder nicht – in seine farbliche Ergänzung oder seine symmetrische Projektion zu verwandeln.

Die traditionelle Psychologie erklärte die Wahrnehmungstäuschungen aus einer übermäßigen sensorischen oder mentalen Aktivität. Von meinem Standpunkt aus handelt es sich nicht um ein Übermaß, sondern um die elementare Äußerung einer echten Kraft, in der die gesamte Tätigkeit des Geistes wurzelt³. Dessen wesentliche Funktion wäre also die logische Erzeugung und Komposition von Möglichkeiten, für deren radikale Beschränkung später erst die Erfahrung und die Erziehung sorgen würden. Die Mythen gehen also den Psychologen und den Philosophen ebenso an wie den Ethnologen: sie stellen einen Bereich unter anderen dar (denn man wird sich hüten, die Kunst zu vergessen), in denen der Geist, relativ geschützt vor äußeren Zwängen, noch eine ursprüngliche Aktivität entfaltet, die man in ihrer ganzen Frische und Spontaneität beobachten kann.

3 Dieser Text befand sich bereits im Druck, als ich Folgendes aus der Feder eines Fachmannes las: »Die Wahrnehmung von Formen ist ein Vorgang, der der kognitiven Ebene viel näher steht, als man bisher eingestand. Man kann ihn als direkte Konsequenz der physiologischen Verarbeitung der Konturen erklären, die die Netzhaut stimulieren.« I. ROCK, »Anorthoscopic Perception«, *Scientific American*, Bd. 244, Nr. 3, 1981, S. 111.

BOAS, F.:

- 1921 *Ethnology of the Kwakiutl* (»35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology«). Washington, D. C.
- 1944 *Geographical Names of the Kwakiutl Indians* (»Columbia University Contributions to Anthropology«, XX).

HECHT, J.:

- 1977 »The Culture of Gender in Pukapuka: Male, Female and the Mayakitanga ›Sacred Maid‹«, *Journal of the Polynesian Society*, 86/2.

HOCART, A. M.:

- 1952 *The Northern States of Fiji* (Royal Anthropological Institute Occasional Publications, Nr. II), London.

HUNTSMAN, J., und A. HOOPER:

- 1975 »Male and Female in Tokelau Culture«, *Journal of the Polynesian Society*, 84/4.

LÉVI-STRAUSS, C.:

- 1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973; dt. *Strukturelle Anthropologie*, II, Frankfurt/M. 1975.

MABUCHI, T.:

- 1952 »Social Organization of the Central Tribes of Formosa«, *International Archives of Ethnography*, XLVI/2, Leiden.
- 1964 *Spiritual Predominance of the Sister* (in *Studies of Ryukuan Culture and Society*, hrsgg. von Allan H. Smith), Honolulu.

Glaubensvorstellungen, Mythen und Riten

»In der *Zauntür* beispielsweise (*Sekimoto*, 1784), gerade als *Ki ya bo* ... gesungen wird, berücksichtigt der Schauspieler nicht, daß die Schriftzeichen dieser Worte jeweils ›le-bend‹, ›wild‹ und ›Abend‹ bedeuten, und er mimt stattdessen die Homophone ›Baum‹, ›Pfeil‹ und ›Stock‹. [...] Vielleicht ist dies die einzige Tanzform auf der ganzen Welt, die auf einem Wortspiel beruht.«

J. R. BRANDON, »*Form in Kabuki Acting*«, in: *Studies in Kabuki*, The University Press of Hawaii, 1978: 81.

ZWÖLFTES KAPITEL

Kosmopolitismus und Schizophrenie

Die Überlegungen eines schwedischen Psychiaters, Torsten Herner, zur Ätiologie der Schizophrenie geben den Mythenforschern manches zu denken.

Anhand des Studiums eines Einzelfalles¹ gelangt er zu der Annahme, daß der Krankheitsursprung in einem anomalen Erscheinungsbild der Familie zu finden sei, das durch einen Mangel an Reife auf seiten der Eltern und insbesondere der Mutter charakterisiert werde: sei es, daß diese ihr Kind zurückweist, sei es, daß sie im Gegenteil versäumt, sich mit ihm als einem von ihr getrennten Wesen zu konfrontieren. Wenn sich die Wahrnehmung der Welt für das Neugeborene zunächst auf einen einheitlichen, Mutter und Kind verschmelzenden Körper beschränkt, sich dann schrittweise auf die entsprechende Zweiheit, anschließend auf familiäre Verhältnisse und zuletzt auf das Gesellschaftsganze ausweitete, so tritt der Rückstand einer pathologischen Ausgangssituation beim Schizophrenen möglicherweise in Empfindungen zutage, die zwischen zwei Extremen oszillieren: zwischen der Bedeutungslosigkeit des Ichs gegenüber der Welt und seiner maßlosen Wichtigkeit in Hinblick auf die Gesellschaft, was einerseits an Nichtigkeitswahn, andererseits an Größenwahn heranreicht. Der Schizophrene hätte auf diese Weise niemals Zugang zu einem normalen Erleben seiner Umwelt. Für ihn entspricht das Teil dem Ganzen; unfähig, eine Beziehung

1 Torsten HERNER, »Significance of the body image in schizophrenic thinking«, *American Journal of Psychotherapy*, XIX, 3, 1965, S. 455–466.

zwischen seinem Ich und der Welt herzustellen, bleiben ihm deren wechselseitige Grenzen verborgen: »Während das normale Individuum eine konkrete Erfahrung/ seines In-der-Welt-seins besitzt, erfährt der Schizophrene sich selbst als Welt².« In den vier aufeinanderfolgenden Stadien der Weltaneignung – eigener Körper, Mutter, Familie, Gesellschaft, alle jeweils als Welt verstanden – herrscht die gleiche Indifferenz, die sich je nach Regressionsstand des Kranken auch in verschiedenen Störungen niederschlägt. Darin kommt stets der nur scheinbar widersprüchliche Doppelaspekt von Spaltung oder Verschmelzung zur Geltung: von Echolalie und Echo-
241 praxie bis zu Empfindungen, deren zwanghafter Inhalt zwischen bedingungsloser Unterwürfigkeit und magischer Souveränität gegenüber den als Welt aufgefaßten Erscheinungen schwankt.

Wenn im letzten Stadium der Regression die Welt dann mit dem Bild des Körpers verschmilzt, treten die Grenzen des Körpers nach innen; sie entsprechen nicht mehr der Bruchlinie zwischen Innen und Außen, zwischen Gestalt und Hintergrund: das Bild des Körpers selbst spaltet sich nun in die Gegensätze von »oben« und »unten«, »vorne« und »hinten«, »rechts« und »links«. Die eingebildeten Grenzen trennen den Körper in all diesen Fällen in zwei Hälften; sie erklären auch die quälenden Eindrücke mancher Patienten, die sie als Verlagerung ihrer Organe beschreiben. Diese Hälften bekunden darüber hinaus Unabhängigkeit; der Kranke nimmt sie als jeweils männliche und weibliche Individuen wahr, die bald in einen gnadenlosen Kampf gegeneinander verstrickt, bald wiederum sexuell vereinigt sind. Die innere Spaltung kann von äußeren Verschmelzungen begleitet sein, die etwa verschiedene Formen von Verknüpfungen zwischen der Person des Patienten und den Himmelskörpern herstellen, so »als ob der Kranke mit den Sternen, dem Mond oder der Sonne verwandt wäre³. Unserem Autor zufolge entspräche also die erste Welt, die das Individuum sich aneignet, dem

2 *Ibid.*, S. 460.

3 *Ibid.*, S. 464.

Bild des Körpers. Dieses allerdings wäre von einem inneren Dualismus gezeichnet, den ein normaler psychischer Entwicklungsgang nach und nach meistern, eine Spaltung innerhalb der Familienkonstellation allerdings – ob nun der Antagonismus zwischen den Eltern oder der seit der Geburt latent gegenwärtige Antagonismus zwischen Mutter und Kind dominiert – wie in einem fotochemischen Entwicklungsbad wieder zutage fördern würde.

Herner übersieht nicht die Parallelen zu seinen Beobachtungen, die die vergleichende Mythenforschung / nahelegt. Er zielt ²⁴² in bunter Folge und ohne besondere Gewichtung die Arbeiten von Bachofen, Frobenius, Robert Hertz, Adolf Jensen, Hermann Baumann und Wilhelm von Humboldt, ebenso die Gnostiker und Kabbalisten. Indessen handelt es sich dabei um verstreute Einzeltatsachen, die sich schwer zusammenfügen lassen. Kein signifikanter Sachverhalt tritt im Rahmen größerer Zusammenhänge in Erscheinung. Außerdem können diese Detailähnlichkeiten zwischen der einen oder anderen mythischen Anschauung und diesem oder jenem Symptom nicht erklären, warum sich analoge Themen in individuellen Wahnbildern inmitten zeitgenössischer abendländischer Gesellschaften ebenso auffinden lassen wie in den überlieferten kollektiven Vorstellungen exotischer Gesellschaften. An keiner anderen Stelle könnte man treffender an eine Bemerkung erinnern, die Marcel Mauss an die Psychologen richtete: »(W)ährend Sie diese Fälle von Symbolik nur ganz selten und dann oft in Reihen anomaler Tatbestände antreffen, bekommen wir sie regelmäßig in großer Zahl und in unübersehbaren Reihen normaler Tatbestände zu fassen⁴.« Die mythischen Erzählungen können, wenn sie wollen, geistige Störungen selbst inszenieren. Sie beschreiben und diagnostizieren sie als solche und berichten zugleich die Lebensumstände dieses oder jenes Protagonisten, auf die sie die Genese der Verwirrung zurückverfolgen: wiederholte soziale Mißerfolge, die durch maßloses Verhalten kompensiert werden, oder traumatische Erlebnisse, die eine manisch-depressive, bisweilen

4 M. MAUSS, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, München 1975, S. 162.

tödlich endende Psychose nach sich ziehen. An anderer Stelle haben wir entsprechende Beispiele zitiert⁵.

Man kann diese ausdrückliche Erwähnung des Wahnsinns in den mythischen Erzählungen nicht mit dem Auftauchen von Themen gleichstellen, die sich in der Sprache der Mythen und der bestimmter Wahnsinniger ähneln. Denn im ersten Fall behandelt der Mythos den Wahnsinn quasi als Kliniker, während er im zweiten – als eine Geistesstörung unter anderen – selbst dessen Urteil unterliegen würde. Diese letzte Verwechslung hat zu unzähligen Mißbräuchen geführt, vor denen sich das Werk Roger Bastides, das doch auf dem Grenzgebiet zwischen Ethnologie und Psychiatrie angesiedelt ist, immer bewahren konnte. Es steht als Zeuge dafür ein, daß entscheidende Sachverhalte beider Bereiche durchaus vergleichbar sind, ohne gleich auf die einfache Lösung zu verfallen, / die Lücken des einen mit den aus dem anderen entlehnten Pseudoerklärungen zu füllen. »Die Analogie«, schreibt Roger Bastide, »ist keine Rückführung einer sozialen Struktur auf eine andere, etwa psychische; sie beleuchtet die Unterschiede ebenso wie die Ähnlichkeiten, sie stellt sich zwischen die beiden Kategorien des ›Identischen‹ und ›Verschiedenen‹, aber« – und so präzisiert er an einer anderen Stelle auf entscheidende Weise – »ohne sich vom individuellen Unbewußten täuschen zu lassen⁶.« Mit einer Huldigung an unseren Kollegen möchte ich hier anhand eines Beispiels einen Weg skizzieren, der – ohne ethnologische und psychiatrische Befunde zu vermengen – dazu beitragen könnte, einigen zuweilen beobachteten Ähnlichkeiten zwischen beiden Klassen gerecht zu werden, der aber zugleich die Eigenart respektieren sollte, die man in Anbetracht der Gefahr der Vereinfachung und Willkür beiden zuerkennen muß.

Tatsächlich findet sich der Komplex der von Herner aufgezählten Motive, die für ihn die Ätiologie eines einzelnen schizophrenen Deliriums ergeben, fast identisch in einer ebenfalls

5 C. LÉVI-STRAUSS, *Du Miel aux cendres*, Paris 1967, S. 151–152; dt. *Vom Honig zur Asche (Mythologica II)*, Frankfurt/M. 1972, S. 192–193; *L'Origine des manières de table*, Paris 1968, S. 92–99; dt. *Der Ursprung der Tischsitten (Mythologica III)*, Frankfurt/M. 1973, S. 116–125.

6 Roger BASTIDE, *Sociologie et Psychanalyse*, Paris 1972, S. 222 und 280.

für sich stehenden mythischen Erzählung wieder. Sie stammt von den Chinook-Indianern, die in Nordamerika am unteren Lauf und im Mündungsgebiet des Columbia River lebten, an der Grenze der heutigen Staaten Oregon und Washington, dort, wo der Fluß in den pazifischen Ozean mündet. Gesammelt und veröffentlicht wurde dieser Mythos vom früh verstorbenen Melville Jacobs⁷; er hatte unsere Aufmerksamkeit bereits in *L'Homme nu* erregt, wo eine Zusammenfassung unter der Ziffer 598 a⁸ erscheint. Hier sei er nun aus einer ganz anderen Perspektive betrachtet. Erinnern wir uns zu Beginn der wesentlichen Züge. Er erzählt die Abenteuer eines Helden, dessen Eltern sich kurz nach seiner Geburt hatten scheiden lassen und der aus der Wiege entführt wurde, während ihn seine Mutter ihren Sklavinnen anvertraut hatte und selbst in sittenwidriger Weise ein Fest ihres ehemaligen Gatten besuchte. Bald verlor sich die junge Frau in der Menge der Schaulustigen, wurde von den Tänzen angezogen und vergaß darüber das zuhause gelassene Kind. Alle fünf Sklavinnen, die es beaufsichtigten, eilten eine nach der anderen zur Herrin, um ihr mitzuteilen, daß ihr Sohn weine und nach ihr verlange, aber jede / verfehlte sie und fand selbst nicht mehr²⁴⁴ zurück – bis auf die letzte, die nach heftigen Vorwürfen ihre Herrin schließlich zurückbrachte. Sie kamen zu spät: Eine Menschenfresserin hatte das Kind entführt, gewann es lieb und entschloß sich, es aufzuziehen.

Der Junge wuchs heran, aber die Menschenfresserin trug ihn auf ihrer Jagd nach Schlangen und Fröschen, von denen sie sich ernährte, weiter in ihrer Kiepe mit sich. Von Zeit zu Zeit klammerte sich der Held, bedeckt mit Reptilien und Lurchen, an einen Ast, und der dehnbare Hals seiner Trägerin streckte sich, bis er dünn wurde wie ein Faden. Dann löste der Held seinen Griff und ließ den Hals seine übliche Gestalt wiedergewinnen. Eines Tages aber durchschnitt er auf den Rat eines überirdischen Beschützers den in die Länge gezogenen Hals und kletterte auf den Baum, an dem er sich selbst gerade festhielt. Dieser Aufstieg

7 »Clackamas Chinook Texts«, in: *International Journal of American Linguistics*, XXV, 2, 1959, Teil II, S. 388–409.

8 C. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, Paris 1971, S. 233–235; dt. *Der nackte Mensch* (*Mythologica IV*), Frankfurt/M. 1975, S. 268–270.

führte ihn in die himmlische Welt, wo er Läusen, Flöhen und Kannibalen begegnete, deren Bösartigkeit er auf das gegenwärtige Maß reduzierte, außerdem der Gebieterin der Nacht, die er zwang, sich von nun an mit dem Tag abzuwechseln. Zwei Jäger, die er an einer Gabelung traf, rieten ihm entgegengesetzte Wege. Der zunächst gewählte führte ihn zu Menschenfressern, deren Alltagskost er nur scheinbar teilte; stattdessen führte er das Menschenfleisch, ohne es zu essen, mit Hilfe eines hohlen Stengels ab, der quer durch seinen Körper verlief und seinen Darm verdoppelte. Auf diese Weise zu einer durchbohrten Person geworden, konnte er die ihm zur Ehe gegebene Tochter des Hauses nicht besitzen, da diese, umgekehrt, zugewachsen war wie ihre Schwestern und keine Vagina besaß.

Der Held kehrte nun um, nahm dann den anderen Weg und erreichte eine gastfreundlichere Familie. Es war die Familie der Sonne; er heiratete eine ihrer Töchter, die bald darauf siamesischen Zwillingen das Leben schenkte. Auf die Bitte ihres heimwehgeplagten Mannes begleitete sie ihn bereitwillig mit den Zwillingen auf die Erde zurück. Dort fanden sie die Familie des Helden und die Hälfte der Dorfbewohner durch das viele Weinen über den offenbar Verschollenen erblindet. Die sonnenhafte Gattin gab ihnen das Augenlicht wieder, aber kurz darauf hatte ein Betrüger, ein *trickster*, den Einfall, die beiden siamesischen Zwillinge durch einen chirurgischen Eingriff zu trennen, dem sie sogleich erlagen. Ihre untröstliche Mutter beschloß in den Himmel zurückzukehren und nahm die kleinen Leichname mit sich; diese würden sich, wie sie ankündigte, in zwei Sterne verwandeln und, wenn sie während ihres Aufgangs zu beiden Seiten der

245 Sonne – d. h. / ihrer selbst – erschienen, den Tod prophezeien. Die Dorfbewohner schließlich beweinten den Tod der Zwillinge so sehr, daß sie erneut erblindeten.

Offensichtlich versammelt dieser Mythos alle die ätiologischen Momente und Symptome, die Herder am Beispiel eines Einzelfalles beschrieb: Zwietracht zwischen den Eltern, Unreife der Mutter, die der Anziehungskraft eines Festes nicht widerstehen kann, obwohl es von ihrem ehemaligen Gatten veranstaltet wurde und der Anstand ihr diesen Besuch untersagte. Das Kind erleidet also in jüngsten Jahren einen doppelten familiären Verlust: zunächst den seines Vaters, dann den seiner Mutter.

Nach der Verflüchtigung der familiären Umwelt bleibt ihm nur noch eine soziale, die aus den fünf sorgenden Sklavinnen besteht; aber dieses letzte Band dehnt sich zunehmend, wie kurz darauf der Hals seiner Entführerin, bis es reißt, als die Sklavinnen nach und nach verschwinden, so daß an seiner Wiege zunächst vier zurückbleiben, dann drei, dann zwei, dann eine und schließlich niemand mehr. Diese Spaltungserlebnisse werden zugleich auf zwei Symbolbereiche projiziert: auf den des Körpers und den des Kosmos.

Auf der Ebene des Körperlichen begegnet man zunächst Oppositionen, die denen nahestehen, wie sie Herner im Delirium seiner Patientin beobachtet: zwischen oben und unten, wo es sich um die Menschenfresserin handelt, deren Hals sich fadenförmig in die Länge zieht, bis er vom Helden mit Leichtigkeit durchgeschnitten werden kann; zwischen der rechten und der linken Seite im Falle der Zwillinge, die durch eine Membrane verbunden sind, die ebenfalls dünner wird, sobald einer der beiden sich umzuwenden versucht. Außerdem fehlen oder verlagern sich die Organe: Der Held improvisiert einen künstlichen Darm, um damit die Menschenfresserkost abzuleiten, und findet sich mit einer Frau ohne Vagina vermählt.

Zwischen dem Körper der Familie und dem Körper der Welt fungiert die Familie der Menschenfresserin als Bindeglied, da sie ja aus allen möglichen Arten von Bäumen besteht, die sich in wirrer Folge auf den Helden stürzen, um den Mord an ihrer Anverwandten zu rächen; eine Ausnahme bildet nur die Weißtanne, an deren Äste der Held sich flüchtend klammert; sie ist aber überdies so beschaffen, daß ihr Holz nicht zur Verarbeitung oder als Brennstoff geeignet ist. Dieser botanischen Aufspaltung korrespondieren andere Spaltungen, die das Universum in seiner Totalität betreffen: eine zeitliche, die Tag und Nacht trennt und die der Held / verursacht hat, und eine räumliche, der er zu-²⁴⁶ nächst zum Opfer fällt und die die überirdischen Wesen in zwei Kategorien scheidet: die der Kannibalen mit zugewachsenem Leib und die der Sonnenfamilie, bei der er freundlich aufgenommen wird und bei der er sich schließlich vermählt. Diese letzte Sequenz bildet das Vorspiel einer astronomischen Spaltungserscheinung – hier kündeten zwei *zu beiden Seiten* der Sonne sichtbare Sterne den Tod an – und führt das Motiv der Ver-

wandtschaft mit Himmelskörpern in den Mythos ein; und auch dieses spielt, wie man sah (*cf.* oben, S. 268), im Delirium des Schizophrenen eine Rolle.

Für sich genommen oder in einzelnen Komplexen könnte man jedes dieser Motive mühelos in den Mythen anderer Populationen wiederfinden. Die Originalität des eben betrachteten Mythos besteht darin, daß er sie alle zusammenfaßt und um das thematische Zentrum der Spaltung organisiert, die gleichsam als Leitmotiv der Handlung fungiert. Diese Vorliebe ist wahrscheinlich mit dem Erscheinungsbild der Familie – geschiedene Ehegatten, verantwortungslose Mutter – erklärbar, für das sich, insbesondere was die Anfangsstellung dieses Motivs betrifft, in den Mythen dieser Region der Neuen Welt schwerlich andere Illustrationen finden ließen. Dieser Mythos der Chinook-Indianer scheint zugleich die Ätiologie wie die Themen eines schizophrenen Deliriums nachzubilden.

Wird man also diesen Indianern eine schizoide Konstitution unterstellen, etwa in dem Sinne, in dem Ruth Benedikt geglaubt hatte, den Kwakiutl eine paranoide zuschreiben zu können? Indessen – und wir werden später darauf zurückkommen – hatten die Chinook den Ruf umsichtiger Geschäftsleute, die mit beiden Beinen auf der Erde standen, einen Ruf jedenfalls, der ebensowenig mit der ersten Diagnose übereinstimmt, wie das wahre Gepräge des Potlatch der südlichen Kwakiutl der zweiten recht gibt⁹. Apropos: Wer wäre überhaupt schizophren zu nennen? Doch nicht der Erzähler des Mythos, denn er ist nicht sein Urheber und erzählt ihn nicht als Ausdruck eigener Krankheitszustände, sondern deshalb, weil er ihn von anderen Erzählern gehört hat, die wiederum einer vergleichsweise anonymen Überlieferung verpflichtet sind. Könnte man also sagen, daß der Mythos das schizophrene Delirium zwar nicht subjektiv zum

247 Ausdruck bringt, es aber immerhin von außen beschreibt? / Auch das wäre nicht stimmig, werden doch nicht alle berichteten Erlebnisse dem Helden selbst zugeschrieben, den man deshalb auch nicht mit dem Kranken gleichsetzen kann. Denn wenn er

9 Philip DRUCKER und Robert F. HEIZER, *To Make my Name Good*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1967, S. 112–113.

schon die zu Beginn mitgeteilten Unglücksfälle erfahren hat, so ist er doch nicht selbst das Opfer der Anomalien, von denen der Mythos anschließend berichtet. Der Körper der Menschenfresserin zuerst und dann der seiner Kinder – und nicht sein eigener – unterliegen den Phänomenen der Entzweiung. Er erleidet keine vorübergehende Verlagerung seines Darms, sondern zieht sich mit diesem erfinderischen Kunstgriff aus einer drohenden Gefahr; seine Gattin für einen Tag – und nicht er – verspürt den Mangel bestimmter Organe. Es sieht also so aus, als ob die vom Kranken subjektiv verinnerlichten Elemente des schizophrenen Deliriums hier in einer umgekehrten Bewegung objektiviert, über die verschiedenen Protagonisten verstreut und auf die unterschiedlichen Aspekte des Kosmos aufgeteilt worden wären. Das symbolische Material mag dasselbe sein, der Mythos und der Wahnsinn aber gehen damit gerade in entgegengesetzter Weise um.

Dieser eklektische Charakter des Mythos, der durch den uneinheitlichen Gebrauch all der Elemente gekennzeichnet ist, die ein individueller Wahnzustand im Gegensatz dazu synthetisch vereint, findet sich aber auch in der Art und Weise wieder, in der man den Chinook-Mythos auf andere mythische Erzählungen beziehen kann. Gerade unter diesem Gesichtspunkt wurde er in *Der nackte Mensch* untersucht, wo seine Potpourriform oder, wenn man das vorzieht, seine quasi konzertante Zusammenfassung nordamerikanischer Mythologie betont wurde. Dieser Mythos, so bemerkten wir dort¹⁰, begründet seinen syntagmatischen Zusammenhang durch Anleihen bei Paradigmen anderer Mythen unterschiedlicher Herkunft, wenn er sie auch planmäßig ins Gegenteil verkehrt. Ein mit der Mythologie dieser nordamerikanischen Regionen nur wenig vertrauter Leser wird darin tatsächlich den sogenannten »Dame-Taucher«-Zyklus wiedererkennen, der weiter südlich vorliegt, außer daß dort eine verheiratete, aber inzestuös veranlagte Schwester mit ihrer übergroßen Zuneigung zu ihrem Bruder zur geschiedenen Mutter wird, ihr Kind allzu sehr vernachlässigt und mit der unschicklichen Annäherung an einen früheren Gatten eine Art sozialen Inzest begeht.

10 *L.c.*, S. 270.

Die Episode der zur Adoptivmutter gewordenen Menschenfresserin greift einen anderen Zyklus auf und verändert ihn zugleich auf eigene Weise, nämlich den der »liederlichen Großmutter«; schließlich verweist der Chinook-Mythos durch Bezüge, deren verschlungener Weg hier nicht weiter verfolgt werden
248 kann, / auf die Zyklen des »Nestaushebers« und der »Gattinnen der Gestirne«, nicht ohne auch diese wiederum umzukehren¹¹.

Diese eklektische Gestaltung erfordert zwei Anmerkungen, die zum einen die Form und zum anderen den Inhalt betreffen. Um die durch die Scheidung der Eltern und die Unreife der Mutter gekennzeichnete Ausgangssituation zu begründen, ist es erstens nicht zwingend – und erscheint dem Gegenstand sogar unangemessen –, einen bestimmten, den Chinook-Indianern zugeschriebenen psychischen Mechanismus oder irgendwelche psychischen oder sozialen Aspekte ihrer Kultur herbeizuzitieren, die eine zugrundeliegende Persönlichkeitsstruktur adäquat bestimmen würden. Die Ausgangssituation wie alle nachfolgenden sind vollständig ableitbar nicht aus einer besonderen Persönlichkeits-, Familien- oder Sozialstruktur der Chinook, wie sie jedes Stammesmitglied unmittelbar von Geburt an hätte erfahren können, sondern aus anderen Mythen anderer Populationen, wobei die Einschränkung zu machen wäre, daß diese sich zugleich mit ihrer Rezeption verändern. Besonders klar erscheint dies im Falle der Ausgangssituation, in der die Schwester mit einer Gattin, die sexuelle Annäherung an den Bruder mit einer sozialen an den Gatten vertauscht wird, und die folglich zur logischen Rechtfertigung dieser letzten Verbindung auf die Scheidung als Mittel rekurrieren muß, das eine vorgängige Distanz zwischen den beiden Eheleuten herstellt. Man könnte die gleiche Überlegung an anderen Episoden anstellen und zeigen, daß ihr besonderer Handlungsverlauf jedes Mal aus einer logischen Notwendigkeit in Hinblick auf andere Mythen resultiert. Es wäre nutzlos und überflüssig, sie aus einem im übrigen hypothetischen psychischen Mechanismus ableiten zu wollen, der zum exklusiven Besitz der jeweiligen Gesellschaft gehörte.

11 Zu dieser Analyse vgl. im einzelnen *L'Homme nu, l.c.*, S. 209–212 [dt. 270–273].

Aber, und dies ist der zweite Punkt, warum legen die Mythen der Chinook eine eklektische Komposition in derart markanter Gestalt an den Tag? Boas hatte bereits betont, daß viele ihrer Bestandteile in den Überlieferungen der Sioux- und Algonkin-Sprachfamilien vorhanden sind und den Chinook wohl auf dem Wege über das Columbia-Tal vermittelt wurden¹². Die hier vorgeführten Bezüge / weisen auch in andere Himmelsrichtungen: 249 nach Süd-Oregon und Nord-Kalifornien, nach dem Staat Washington und nach Britisch-Kolumbien. Diese in der Chinook-Mythologie so klare Tendenz zum Synkretismus kann nicht ohne Rekurs auf soziologische Erwägungen plausibel gemacht werden. Man weiß denn auch, daß die Chinook-Indianer am unteren Columbia River und an der Pazifikküste eine beherrschende Stellung einnahmen. Selbst die Stämme des Mündungsgebiets, die von den durch ihre stammesverwandten Nachbarn Wishram und Wasco kontrollierten stammesübergreifenden Marktorten weit entfernt waren, gaben sich durchaus mit geschäftlichen Unternehmungen ab und fungierten gegenüber nahen und fernen Stämmen als Kaufleute und Zwischenhändler. Dies ist übrigens der Grund, weshalb ihre Sprache das Fundament für den »Chinook« genannten Dialekt darstellt, der vor der Ankunft der Weißen bereits als Verkehrssprache im ganzen Küstenstreifen zwischen Kalifornien und Alaska diente.

Man sieht also, daß die Mythologie der Chinook vielfältigen und permanenten Kontakten mit Populationen anderer Sprache, Lebensart und Kultur ausgesetzt war und sich deshalb weniger als ursprüngliche Einheit denn als Komplex von sekundären Bearbeitungen – und gerade in diesem Sinne systematisch – präsentiert; diese Bearbeitungen haben nicht zuletzt die Funktion, die Unterschiede zu vermitteln und die anfänglich einander fremden mythologischen Stoffe durch Transformation auszusöhnen. Ihre Ideologie spiegelt also die politische, wirtschaftliche und soziale Erfahrung einer vorgegebenen Zersplitterung der Welt wider. Während beim Schizophrenen die Erfahrung

12 F. BOAS, »Indianische Sagen von der nord-pazifischen Küste Amerikas«, in: *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1891 bis 1895*, Berlin 1895, S. 336–363.

des gespaltenen Körpers ein gespaltenes Bild der Welt erzeugt, kehrt sich diese Bewegung hier um: die Erfahrung der gespaltenen Welt prädisponiert für die Vorstellung anderer Spaltungsmuster und führt von der Umwelt zur Familie, von der Familie zum Körper zurück. Selbst eingedenk dieser Umkehrung aber sollte man sich nicht von einem scheinbaren Parallelismus zwischen individuellem und kollektivem Unbewußten irreführen lassen. Der Mythos steht nicht auf derselben Stufe wie der Wahnsinn und setzt bei denen, die ihn erzählen oder hören, keinen offenkundigen oder latenten Wahnsinn voraus. Selbst wenn man alle bereits formulierten Vorbehalte in Rechnung stellt, illustriert der Mythos der Chinook keinen schizophrenen Fall oder irgendeinen anderen Krankheitszustand, der ihm ähnlich wäre. Auf seine Art bringt er nicht eine bestimmte Form psychischer Verwirrung zum Ausdruck, sondern liefert, wiederum auf seine Weise, deren Theorie und nimmt daher den Platz des Klinikers, nicht des Patienten ein. Präziser müßte man sagen, daß die Chinook-Indianer durch ihren Kosmopolitismus besonders / dazu befähigt werden, die Welt im Banne des Prinzips der Spaltung zu denken und diese Vorstellung in all den Bereichen zu entwickeln, in denen sie sich anwenden läßt. Im Gegensatz zum Schizophrenen, der das Opfer einer Spaltung ist, die seine innere Erfahrung nach außen projiziert, verfügt die Gesellschaft der Chinook aufgrund ihres konkreten Verhältnisses zur Welt über die Idee der Spaltung, um daraus die Triebfeder zu einer Philosophie zu gewinnen.

DREIZEHNTES KAPITEL

Mythos und Vergessen

Als hervorragender Fachmann für indoeuropäische Sprachen hat es Émile Benveniste nicht verschmäht, zur Anregung seines Denkens indianische Sprachen in Nordamerika zu untersuchen. Man darf es demnach als eine Huldigung an ihn verstehen, wenn wir denselben Schritt in umgekehrter Richtung tun: denn auch der Amerikanist kann von einem Vergleich zwischen Alter und Neuer Welt profitieren. In diesem kurzen Aufsatz werden wir anhand eines Beispiels zu zeigen versuchen, wie mythische Themen des alten Griechenland zur Klärung gewisser Hypothesen beitragen können, die zunächst vom Studium indianischer Mythen angeregt wurden.

In einer neueren Arbeit (*Anthropologie structurale deux*, 1973: 229–231 [dt. 1975: 220–222]) konnten wir eine Interpretation der Funktion skizzieren, die das Motiv des Vergessens in nordamerikanischen Mythen einnimmt. Ohne daß wir im entferntesten mit einem ziemlich billigen Trick einen schalen Knalleffekt erzeugen wollten, erschien uns das Vergessen als Kommunikationsdefizit einer Person sich selbst gegenüber und folglich als eine von mehreren Erscheinungsweisen eines Phänomens, das wir als regelrechte Kategorie des mythischen Denkens anerkennen mußten. Denn gemäß dieser Hypothese bildete das *Vergessen* zusammen mit dem *Mißverständnis* (als Kommunikationsdefizit anderen gegenüber) und der *Indiskretion* (als übermäßige Kommunikation, ebenfalls anderen gegenüber) ein System. Der Beweis dafür wurde vom Wechsel oder von der Anhäufung dieser Motive in den Varianten ein und desselben Mythos erbracht. Bei Jean-Pierre Vernant erkundigte ich mich nach grie-

chischen Texten mythologischen Ursprungs, in denen das Vergessen eine Rolle spielt, und er hat mich freundlicherweise auf drei davon aufmerksam gemacht: auf einen Text Plutarchs und zwei weitere von Pindar. Ihre Prüfung ergab, daß sie diese
253 Interpretation zu erhärten scheinen. /

In den *Griechischen Fragen* (28) beabsichtigt Plutarch zu erklären, warum auf Tenedos, einer Insel der Ägäis, Flötenspieler den Zugang zum Tempel des Tenes verwehrt war und man dort den Namen Achills nicht aussprechen durfte. Ein Flötenspieler namens Molpos, so erzählt er, habe mit einem Meineid der zweiten Gattin des Königs Kyknos, des Vaters von Tenes, beigestanden, als sie ihren Stiefsohn, der ihre Annäherungsversuche zurückwies, aus Rache bezichtigte, sie vergewaltigt zu haben. Tenes wurde daraufhin des Landes verwiesen. Seine Schwester folgte ihm ins Exil. Nun hatte Thetis, die Mutter Achills, ihrerseits ihrem Sohn eingeschärft, Tenes, den Sohn (oder Enkel) Apollons, niemals anzugreifen. Sie stellte ihrem Sohn sogar einen Diener zur Seite; er sollte diese Warnung im Notfall erneuern. Achill aber erblickte Tenes' Schwester, begehrte sie und versagte ihr die schuldige Achtung. Ihr Bruder trat zu ihrem Schutz dazwischen, und außer sich vor Leidenschaft tötete Achill seinen Gegner. Denn der Diener hatte vergessen, seinen Auftrag zu erfüllen. Pausanias (X, 14) und Diodoros (V, 1) berichten dieselbe Geschichte mit etwas anderen Worten.

Halten wir uns an die Erzählung Plutarchs. Sie verkettet zwei Sequenzen, die zu parallelen Schlüssen führen: am Ende der ersten Sequenz wird der Held verbannt, das heißt sozial vernichtet; die physische Vernichtung folgt mit seinem Tod am Ende der zweiten. Die Verantwortung für dieses Ende trägt nun in beiden Fällen ein Untergebener, der sich vergeht, indem er entweder zuviel oder zuwenig sagt. Molpos' Meineid repräsentiert übermäßige Kommunikation mit anderen, was der Indiskretion gleichkommt. Und der Diener Achills vergeht sich durch ein Kommunikationsdefizit sich selbst gegenüber, als er im kritischen Augenblick seinen Auftrag vergißt. Es werden hier also, wie in Amerika, zwei pathologische Erscheinungsformen der Kommunikation in Zusammenhang gebracht.

Komplexer erscheint die Geschichte, die Pindar in der sieben-

ten olympischen Ode erzählt. Tlepolemos, Sohn des Herakles, tötete in einem Wutanfall (nach Apollodoros versehentlich) Likymnios, den Halbbruder seiner Großmutter Alkmene. Der Schuldige befragte daraufhin das Orakel des Helios. Der Gott befahl ihm, nach Rhodos zu segeln und dort auf dem Altar der Athene zu opfern. Jedoch »kommt auch wohl herbeigeschritten unvermerkt des Vergessens Wolke und zieht des Handelns geraden Weg quer, hinaus aus dem Denken« (V. 45–48): Beim Aufstieg zum Altar vergaßen die Bewohner von Rhodos / das ²⁵⁴ Feuer; dies ist der Ursprung des für Rhodos eigentümlichen Brauchs des feuerlosen Opfers.

Pindar greift noch weiter in die Vergangenheit aus und ruft in Erinnerung, daß bei der Aufteilung der Welt unter den Göttern Helios vergessen wurde. Dieser erhob Anspruch auf Rhodos, das noch nicht vom Meeresgrund emporgetaucht war, und Zeus gestand ihm die Insel zu, auf der sich Helios mit der örtlichen Göttin verband. Drei Fälle von Vergessen folgen also in dieser Erzählung aufeinander: das des Tlepolemos, der in geistiger Verwirrung (»Der Sinne Verwirrungen haben oft verleitet selbst einen Klugen«, V. 30–31) »sich vergißt«, wie wir sagen, indem er einen Verwandten tötlich angreift; das der Bewohner von Rhodos beim Vollzug des Opfers; das Vergessen schließlich von Zeus, als er bei der Auslosung der Länder unter den Göttern den Vorsitz führt.

Die vierte pythische Ode nun verschränkt das gleiche Motiv eng mit einem anderen, was umso interessanter ist, als es sich hier wie dort um den Ursprung einer territorialen Souveränität handelt. Medea hatte den Argonauten prophezeit, daß ein dem Meer entstiegener Gott dem Euphamos, Sohn des Poseidon, eine Erdscholle überreichen wird, die dessen Nachfahren die Herrschaft über Libyen sichern würde. Während der Überfahrt vergaßen die Bediensteten, die das kostbare Geschenk zu bewachen hatten, das Pfand und warfen es ins Wasser. Die Inbesitznahme Libyens wurde um dreizehn Generationen verzögert und kam nur zustande, so fügt die fünfte pythische Ode hinzu, nachdem Battos vom Orakel verheißen worden war, daß er von seinem Stottern geheilt werden würde (die Angst beim Anblick eines Löwen, sagt Pausanias, *l.c.*, X, 15, gab ihm sein flinkes Mundwerk wieder). Dasselbe Ereignis wird also zweimal aufge-

schoben: zuerst durch ein Vergessen, dann durch einen Sprachfehler – was einerseits einem Kommunikationsdefizit sich selbst gegenüber, andererseits einem Kommunikationsdefizit anderen gegenüber entspricht. Beschränken wir uns im Vorübergehen auf den Hinweis, daß zwei benachbarte Stämme in Nordamerika, die Tsimshian und die Kwakiutl, als treibendes Handlungsmotiv eines bestimmten Mythos (des sogenannten Blinden- und Tauchermythos) einerseits das Vergessen und andererseits das Mißverständnis (Boas, 1916: 246–250; 1902: 247) anbieten, das wir jeweils auf die gleiche Weise definiert haben.

Die griechischen Beispiele stützen also die Hypothese, derzufolge das Vergessen im gleichen semantischen Feld neben die Indiskretion und das Mißverständnis tritt und mit beiden unterschiedliche Oppositionsrelationen unterhält. Könnte man/
255 noch weiter gehen und denjenigen Mythen Gemeinsamkeiten zuerkennen, in denen das Motiv des Vergessens auf besondere Weise eingreift? Dazu müssen wir zunächst einige amerikanische Mythen betrachten.

Die Hidatsa-Indianer, die am oberen Lauf des Missouri lebten und zusammen mit den Mandan und den Arikara zu den Stämmen des Flachlands, den sogenannten »Dörflern« gehörten, berichteten in zwei verschiedenen Mythen von ihrer Herkunft. Dem ersten zufolge erschufen zwei Demiurgen die Erde und ließen die Menschen aus der unterirdischen Welt entspringen. Nachdem sich verschiedene Stämme und Sprachen herausgebildet hatten, geschah es an einem bestimmten Ort, daß eine Frau ihrem jungen Schwager »zu trinken anbot« (vermutlich ein Euphemismus). Dieser fand das Angebot unschicklich und wies es zurück. Aus Wut über diese Ablehnung beschuldigte die Frau ihren Schwager der versuchten Vergewaltigung, und unter dem Vorwand, ihn in den Krieg mitzunehmen, setzte der getäuschte Ehemann seinen jüngeren Bruder auf einer Insel aus. Die Götter mischten sich ein und standen mit Rat und Tat dem einen oder dem anderen Bruder zur Seite. Die Beschützer des Jüngeren gewannen schließlich die Oberhand und vernichteten mit einer Feuersbrunst den verheirateten Bruder und nahezu alle Dorfbewohner. Die Überlebenden trennten sich. Diejenigen, die nach Norden abzogen, wurden die Crow-Hidatsa; die nach Süden wandernden die Awaxawi: ihre Wanderung wurde durch eine

diesen Ereignissen folgende Sintflut zum Missouri gelenkt, wo sie später auf eine andere Gruppe der Hidatsa, die Awatixa, stießen. Was die eigentlichen Crow-Hidatsa betrifft, so kehrten sie in Richtung Süden zurück, spalteten sich dort auf und ließen zwei jeweils unter diesem Namen bekannte Stämme entstehen (Bowers, S. 298–300).

Der andere Mythos läßt die Hidatsa vom Himmel abstammen; sie verließen ihn, um – so sagt man – einem der ihren namens »Verbrannter Leib« zu folgen; dieser war auf der Suche nach Bisons, die aus der oberen Welt fortgezogen waren, zur Erde hinabgestiegen. Die Neuankömmlinge ließen sich in dreizehn Hütten nieder, von denen jede ursprünglich einen Clan beherbergte; den Geistern der Erde gelang es nicht, die kleine Ansiedlung zu zerstören. In einem Dorf mit älteren Erdbewohnern lebte ein hübsches Mädchen. Verbrannter Leib machte ihr den Hof, sie wies ihn zurück; er geriet in Wut und tötete sie. Der Demiurg Coyote, ein Verbündeter der Hidatsa-Ahnen, warnte Verbrannten Leib vor der Rache des Volkes seines Opfers und davor, daß sich sein Geist als Folge seines Verbrechens (da sich auch er wie Tlepolemos »vergessen« / hatte) oft verwirren würde. Seine Feinde würden diese unachtsamen Augenblicke ausnützen, um ihn und die Seinen zu töten. 256

Das geschieht tatsächlich. Das Dorf wird mehrfach angegriffen; Verbrannter Leib eilt in den Kampf, vergißt aber unterwegs die Gründe seiner Hast. Ein anderes Mal kreuzt ein Wiesel seinen Weg, und er läßt sich dazu verleiten, ihm nachzusetzen. Das Dorf wird zerstört, und alle seine Bewohner gehen zugrunde, ausgenommen Coyote und die Schwester des Helden, die der Demiurg vorsorglich versteckt hat. Diese – sie war gerade schwanger – kam bei dem Überfall eines Menschenfressers um, da sie entgegen vorheriger Empfehlung vergessen hatte, die Türe zu schließen. Die Zwillinge, die sie trug, überlebten und verstrickten sich in alle möglichen Abenteuer, in deren Verlauf sie beinahe zugrunde gingen, und zwar ebenfalls aufgrund eines Vergessens, das ein rekurrentes Motiv in diesem zweiten Mythos darstellt (Beckwith, S. 22–52).

Es fehlt dagegen vollkommen im ersten. Gibt es andere Unterschiede zwischen beiden? Sicher, wenn man bemerkt, daß sich der erste Mythos fast vollständig der Schilderung von Wande-

rungen, Zusammenschlüssen und Trennungen historisch bezeugter Gruppen widmet. In Wirklichkeit wurden diese Wanderungen durch die Angriffe der Ojibwa aus den Wäldern hervorgerufen, die von französischen Siedlern aus Kanada bewaffnet wurden; die gemeinsamen Vorfahren der Crow und der Hidatsa mußten sich daraufhin in das Flachland zurückziehen. Die Archäologie bestätigt diese Populationsbewegungen. Die Ankunft der Awatixa am Missouri, die spätere Aufspaltung der Crow-Hidatsa in zwei Stämme sind ebenfalls historisch verbürgte Tatsachen (vgl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, 1973: 281–300 [dt. 1975: 267–286]).

Wenn aber der erste Mythos auf eine weniger als drei Jahrhunderte alte Geschichte verweist, so legt der zweite einen anderen Charakter an den Tag. Jede seiner Episoden will ein Ritual begründen. Trotz ihrer Parallelität und der offensichtlichen wechselseitigen Spiegelung und Transformation mehrerer ihrer Episoden erfüllen die beiden Mythen unterschiedliche Funktionen. Der erste strukturiert eine Reihe historischer Ereignisse, der zweite entwirft den Grundriß eines zeremoniellen Kalendariums, einer seriellen Ordnung also. Denn den Gewährsleuten zufolge sind die Zeremonien den Knoten auf einer Schnur vergleichbar: »Jede ist von den anderen unabhängig, wie jeder Knoten von anderen Knoten / unabhängig ist, aber zugleich existiert zwischen ihnen ein Band, eine Relation, wie auch die
 257 Knoten der Schnur in einer bestimmten Ordnung aufeinanderfolgen« (Bowers, S. 294, 303–304).

Unter diesen Voraussetzungen ist es auffällig, daß das Motiv des Vergessens im zweiten Mythos immer wiederkehrt, im anderen dagegen vollständig fehlt. Denn auch in der griechischen Mythologie dient das Vergessensmotiv zur Begründung von rituellen Verboten oder Vorschriften: das Verbot für die Flötenspieler, in den Tempel des Tenes einzutreten, und für die Besucher, dort den Namen Achills auszusprechen; der Ursprung des feuerlosen Opfers auf Rhodos und die rituell sanktionierten Herrschaftsrechte über ein Territorium, das einer Gottheit geweiht ist.

Der Argonautenmythos vervollständigt diese Interpretation. Paradigmatisch betrachtet läßt er eine Figurengruppe agieren, die *mutatis mutandis* den »Transformatoren« entspricht, wie sie

der Amerikanist nennt: Figuren, die die Dinge wieder in Ordnung bringen. Warum nun herrscht diese Ordnung nicht zu Beginn? Dem griechischen Mythos zufolge aus zwei Gründen: entweder aufgrund einer übermäßigen Treue zu abgelegten Gelübden (die Aussetzung der Hesione durch ihren Vater Laomedon; die ungerechte Bestrafung der beiden Söhne Kleopatras, weil ihr Vater den Verleumdungen einer Stiefmutter übermäßigen Glauben schenkte); oder aufgrund eines Wortbruchs (die Verweigerung des versprochenen Lohns für die Götter, die die Mauern von Troja erbauten: die Weigerung desselben Laomedon, Herakles Hesione und die Pferde wieder herauszugeben, die Herakles dessen Obhut anvertraut hatte; das von Jason gebrochene Ehegelöbnis). In einem Fall also das Gegenteil eines Vergessens (da es ja besser gewesen wäre zu vergessen, was man sich oder anderen in einem Anfall von Leidenschaftlichkeit gelobt hatte); und im zweiten Fall eine Variante des Vergessens, dieses Mal vorsätzlicher Natur. Umgekehrt gelingt das Unternehmen der Argonauten, weil sie den Göttern gegenüber maßvolle Gelübde ablegen und sie strikt befolgen.

Wenn man diese Erzählung nun von Anfang bis zu Ende liest, so scheint ihr syntagmatischer Strang vollständig auf den Bericht über die Herkunft der Flurnamen hin angelegt zu sein, deren räumliche Abfolge der zeitlichen Reihenfolge jährlicher Festtage entspricht. Denn die Riten gliedern die Abschnitte des Kalenders, wie die Flurnamen eine Reiseroute in Etappen zerlegen. Die einen strukturieren die Fläche, die anderen das zeitliche Kontinuum. /

258

Aus diesen knappen Überlegungen kann man zwei Lehren ziehen. Zunächst wäre nichts falscher, als Mythologie und Ritual nebeneinanderzustellen und womöglich zu verwechseln, wozu etwa manche angelsächsische Ethnologen neigen. Unsere Beispiele von den Hidatsa demonstrieren, daß eine Variante eines Mythos, die ein rituelles System begründen soll, anderen Zwängen unterliegt als eine Nachbarvariante, die nicht in direktem Bezug zu ihr steht.

Und zweitens: wenn das Motiv des Vergessens, wie es in den Mythen in Erscheinung tritt, ein Kommunikationsdefizit sich selbst gegenüber signalisiert und wenn dieses Motiv in unterschiedlichen Gesellschaften und zu unterschiedlichen Zeiten vor

allem zur Begründung ritueller Praktiken dient, so folgt daraus, daß die besondere Funktion des Rituals wohl – wie wir unlängst nahelegten (*L'Homme nu*, 1971: 597–603 [dt. 1975: 784–799]) – in der Bewahrung der Kontinuität des Erlebten liegt. Denn gerade diese Kontinuität wird in der geistigen Ordnung durch das Vergessen aufgebrochen: wir geben es selbst zu, wenn wir von »Gedächtnislücken« sprechen. Und oft, in Amerika und anderswo, bestätigen es auf ihre Weise auch die Mythen, wenn sie das Vergessen aus einem Fehltritt entspringen lassen: Der Held verliert das Gedächtnis im Stolpern, da er den Fuß in eine Bodensenkung gesetzt hat, die einer Diskontinuität physischer Art entspricht (Thompson, 1956: J 2671 und D 2004.5). Was Battos betrifft: Er stottert, das heißt, er stolpert im Sprechen.

Man wird sicher bemerkt haben, daß die griechischen und amerikanischen Mythen zur Einführung der Motive des Vergessens, des Mißverständnisses und der Indiskretion gern auf die gleichen Themen zurückgreifen: auf das der Stiefmutter oder der verführerischen Schwägerin und auf das der verführten Schwester. Wir haben uns nun unabhängig davon veranlaßt gesehen, das erste in die Rubrik der Pathologie der Ehe einzuordnen (*Du Miel aux cendres*, 1967: 257–260 [dt. 1972: 330–333]), einer soziologischen Form der Kommunikation. Gleichermäßen gefährdet jede Bedrohung der Schwester die Chancen eines Mannes, mit anderen Gruppen in Kommunikation zu treten, da das Inzestverbot und die Exogamieregel sie zum direkten oder indirekten Austausch bestimmen. Es überrascht also nicht, daß diese beiden Themen in mythologischen Zusammenhängen erscheinen, in denen gerade der richtige Gebrauch der Kommunikation – durch Übermaß oder Mangel – in Frage gestellt wird.

259 Aber wir haben auch gesehen, daß diese Affinitäten zwischen / griechischen und amerikanischen Mythen bis hin zu den Metaphern reichen. Dies würde, wenn nötig, bestätigen, daß selbst in einem Fall, der jede geographische und historische Verbindung ausschließt, das Repertoire, aus dem das mythische Denken seine Themen und seine Motive schöpft, über begrenzte Mittel verfügt.

Zitierte Werke

APOLLONIOS VON RHODOS:

1882 *Argonautica, etc.*, Leipzig, Teubner.

BECKWITH, M. W.:

1938 »Mandan-Hidatsa myths and ceremonies«, *Memoirs of the American Folklore Society*, Vol. XXXII, New York, J. J. Augustin.

BOAS, F.:

1910 »Kwakiutl tales«, *Columbia University Contributions to Anthropology*, Bd. II, New York-Leyden, Columbia Univ. Press, E. J. Brill.

1916 »Tsimshian mythology«, *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., Smithsonian Institution.

BOWERS, A. W.:

1965 »Hidatsa social and ceremonial organization«, *Bulletin 194, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., Smithsonian Institution.

DIODORUS SICULUS:

1930 *Geschichtsbibliothek*, übers. v. A. Wahrmud, Berlin-Schöneberg.

LÉVI-STRAUSS, C.:

1967 *Du Miel aux cendres. Mythologiques II*, Paris, Plon; dt. *Vom Honig zur Asche (Mythologica II)*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1972.

1971 *L'Homme nu. Mythologiques IV*, Paris, Plon; dt. *Der nackte Mensch (Mythologica IV)*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975.

1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon; dt. *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975.

PAUSANIAS:

²1967 *Beschreibung Griechenlands*, übers. v. Ernst Meyer, Zürich und Stuttgart.

PINDAROS:

1967 *Siegesgesänge und Fragmente*, griech. u. dt., übers. v. Oskar Werner, München.

PLUTARCHOS:

1828–1861 *Moralische Schriften*, übers. v. J. Chr. Fr. Bähr, Stuttgart.

THOMPSON, ST.:

1956 *Motif-Index of Folk Literature*, Neue überarbeitete und erweiterte Ausgabe, 6 Bde., Kopenhagen, Rosenkilde und Bagger.

VIERZEHNTE KAPITEL

Pythagoras in Amerika

Es wird hier um die besondere Stellung gehen, die zeitlich und räumlich entlegene Völker den Samen dieser oder jener Pflanze der alten Familie der Leguminosen, einer Unterfamilie der Papilionazeen, einräumen.

Neue Arbeiten von Marcel Detienne (1970: 141–160; 1972: 96–100, 110–114) stellen eine Bilanz der Kontroversen auf, die die pythagoräischen Überlieferungen – von diesem Autor seinerseits glänzend interpretiert – seit der Antike verursachten. Der Ethnologe jedoch kann nicht umhin, seine Aufmerksamkeit nicht nur auf die Wiederkehr der gleichen Glaubensvorstellungen und Riten in der antiken Welt, und zwar außerhalb der pythagoräischen Schule, sondern allgemeiner auch in der Alten und – wie ich hier zeigen möchte – Neuen Welt zu lenken. Für den Komparatisten stehen also die Lehrmeinungen der Pythagoräer zum Thema der Saubohnen exemplarisch für wahrscheinlich noch ältere Vorstellungen und Praktiken, deren geographische Streuung sehr viel weitläufiger erscheint, als es eine auf die antike Welt beschränkte Sicht nahelegen mag. Dies ist nicht alles; denn selbst in der antiken Welt waren die Saubohnen der Gegenstand von diametral entgegengesetzten Anschauungen.

Abgesehen von den Pythagoräern wurden die Saubohnen in Griechenland auch von den orphischen Traditionen und den eleusinischen Riten geächtet; nach verschiedenen Zeugnissen, darunter an erster Stelle Plutarch, war diese Ächtung demjenigen geboten, der ein reines Leben führen wollte. Außerhalb Griechenlands untersagten es sich nach Herodot die ägyptischen Priester, Saubohnen zu verzehren, ja sie auch nur anzusehen; in

Rom durfte der *flamen Dialis* (Priester des Jupiter) / dieses 263 Gemüse weder essen noch den Namen aussprechen. Aber es gab in der antiken Welt immer auch Gelegenheiten, bei denen die Verwendung von Saubohnen dringend vorgeschrieben war. Auf Attika aß man gekochte Saubohnen während des Festes der Pyanepsien; die Römer brachten verschiedenen Göttern Saubohnen dar, ebenso den Toten zur Zeit der Parentalien, der Feralien und der Lemurien. Nach Plinius (XVIII, 30) streuten sie Saubohnen als Glücksbringer unter die Gegenstände, die bei Versteigerungen verkauft wurden.

Wenn die Pythagoräer die Saubohnen auch verabscheuten, so kennt man doch Umstände, unter denen entgegengesetzte Ansichten vorherrschten. Aus einem Kommentar von Plinius (*l.c.*) geht hervor, daß diese positive Einstellung gegenüber den Saubohnen sogar die häufigere war. Nachdem er die These in Erinnerung gerufen hat, derzufolge die Pythagoräer die Saubohnen deswegen verboten haben, weil sich in ihnen die Seelen der Verstorbenen aufhalten, fügt er hinzu (ich zitiere nach einer alten Übersetzung), daß man sie aus diesem Grund »auch immer zu dem Todtenopfer nimmt«, was – so fährt er fort –, »eine eigentümlich fromme Ansicht« erkläre: es sei nämlich Sitte, »von den Feldfrüchten jedesmal der Wahrsagung wegen eine Bohne heimzutragen, welche deshalb Heimtragbohne [*referiva*] heißt«. Eine vielleicht zweifelhafte Etymologie; aus dem vorangehenden kurzen Überblick aber geht hervor, daß das pythagoräische Verbot nur einen Aspekt der Einstellung der Alten zu den Saubohnen darstellt. Man könnte diese Haltung nicht erklären, wenn man nur ihre negative Seite ins Auge faßt. Für eine glaubhafte Deutung müßte man mit Hilfe eines einzigen Prinzips plausibel machen können, weshalb die Saubohnen von Fall zu Fall Schrecken oder Ehrfurcht hervorriefen; warum ihr Genuß einmal verboten und einmal angeraten war; warum, mit einem Wort, die Saubohnen in den Augen der Alten in der einen oder in der anderen Bedeutung so scharf markiert waren.

In Amerika stößt man auf Anschauungen, die sich wie ein Widerhall davon ausnehmen, obwohl sie nicht die Saubohne betreffen, eine eurasische Pflanze vielleicht afrikanischen Ursprungs, die es in der Neuen Welt nicht gab.

Die Pawnee, Indianer vom Oberlauf des Missouri, erzählen in

264 ihrer / Version eines in Nordamerika sehr verbreiteten Mythos, der dem Mythos von Orpheus und Eurydike vergleichbar ist, daß der Held, nachdem er seine Frau der Totenwelt entrissen hatte, bei einer übernatürlichen Beschützerin Halt machte, die er bereits auf dem Hinweg besucht hatte. Sie gab ihm rote Bohnen, die er – so meinte sie – seinen Leuten im Dorf zu essen geben sollte, »damit sie die Fähigkeit zur Verständigung mit den Geistern der Toten erlangen«. Nach einer Variante dieses Mythos dienen eben diese Bohnen im Gegenteil dazu, die Lebenden zu verhexen (Dorsey, 1906: 413, 537).

Wahrscheinlich handelt es sich hier nicht um gemeine Bohnen, sondern um eine andere Art der gleichen Familie – *Sophora secundiflora* oder *speciosa* –, die bei mehreren nordamerikanischen Stämmen, darunter den Pawnee, Gegenstand eines Kults war, dem sich Bruderschaften weihten, von denen die oben erwähnten Mythen stammten. In ritueller Weise trank man einen Tee oder Absud dieser Samen, die narkotische und halluzinogene Eigenschaften besitzen; man trug sie auch als Talisman bei sich. Es ist jedoch bemerkenswert, daß das europäische Volksbrauchtum seinerseits ganz gemeine Papilionazeen und die übernatürliche Welt miteinander assoziiert: *Chi manga facili, caga diavoli* (Wer Bohnen ißt, scheißt Teufel), meint ein von Chamfort zitiertes italienisches Sprichwort (*Maximes et pensées*, S. 561); ein Zusammenhang, den die physiologischen Eigenschaften, die den Bohnen von der Volksweisheit zugeschrieben wurden, keineswegs nahelegten¹.

Nach der Lektüre der ersten Fassung dieses Textes hat mir Professor Yoshida Teigo von der Universität Tokio in seinen Briefen vom zehnten August und dreißigsten Dezember 1980

1 In seiner äußerst ergiebigen Monographie über die Ethnobotanik der Navajo erwähnt ELMORE nicht die Existenz und den Gebrauch der *Sophora secundiflora*, sondern nur der *Sophora sericea* (1944: 58), die von den Schafen gefressen wurde. Und dennoch bezeichnen die Navajo den folgenden Vorgang mit einem Ausdruck, der in der englischen Übersetzung *bean shooting* bedeutet: auf magische Weise werden in den Körper eines Feindes Kohlepartikel, wertvolle Materialien oder Knochen geschossen, um ihn krank zu machen oder sterben zu lassen (HAILE, S. 22).

freundlicherweise äußerst wertvolle Informationen übermittelt, für die ich ihm danke. In mehreren Gegenden Japans, schreibt er, verstreut man zur Vertreibung der Dämonen im Haus geröstete Sojabohnen, und zwar nicht nur, wie man weiß, beim Setsubun-Fest, das vor Frühlingsbeginn gefeiert wird (Chamberlain, 1902: 159), sondern auch Ende Dezember oder Anfang Januar; so etwa / nördlich von Kyûshû, wo die Fischer diese ²⁶⁵ Samen sammeln und zur Besänftigung des Sturmes ins Meer werfen. Anderswo aß man sie zur Verhütung des Blitzes während des Gewitters, oder man warf sie auf die Kreuzungen, um dem Unglück den Weg zu versperren. Selbst die gemeinen Bohnen sind Gegenstand von Glaubenslehren, die jenen ähneln, mit denen die Alten die Saubohnen und die Indianer die Samen der *Sophora* umwoben. Die Suppe aus einer Mischung von roten Bohnen und Reis, die zu Jahresbeginn nicht gegessen werden durfte, war zu bestimmten Zeitpunkten oder Gelegenheiten vorgeschrieben: bei Entbindungen, Umzügen, Grablegungen; oder einst als Weihegeschenk für die Wölfe und den Gott der Pocken ... Man schluckte oder warf rohe rote Bohnen, um sich vor Erkältungen zu schützen oder Kaninchen aus den Feldern zu vertreiben.

Es zeigt sich also, daß die Alte und die Neue Welt verschiedenen Repräsentanten der Familie der Papilionazeen eine mystische Kraft zuschrieben, wenn auch deren Begründung hier und dort unterschiedlich ausfallen mag: daher können die japanischen und indianischen Riten, die das Werfen derartiger Samen betreffen, mit dem altrömischen Ritus der Lemurien verglichen werden. Jeder Hausvater durchlief – den Mund voller schwarzer Saubohnen – das Haus, wobei er sie hinter sich spückte; er »glaubt, der Schatten lese die Bohnen auf und nähere sich ungesehen vom Rücken her [...]«. Und er »fordert den Schatten auf, aus seinem Hause zu gehen« (Ovid, *Fasti*, V, 436 f.). In den drei von uns betrachteten Fällen spielen die Samen der Papilionazeen eine Rolle bei der Herstellung und Unterbrechung der Kommunikation mit dem Jenseits. Man kann das Paradigma sogar noch erweitern, wenn man neben den Papilionazeen die Pflanzen der Familie der Fumariazeen der Gattung *Dicentra* berücksichtigt, die bei den Onondaga-Indianern als Speise der Toten galten und von ihnen »Mais der Geister« genannt wurden

(Beauchamp, 1898: 199). Diese wilden Pflanzen, Verwandte des Flammenden Herzens unserer Gärten (*Dicentra spectabilis*), tragen als Frucht eine längliche, mit Samen gefüllte Schote, die sich im Reifezustand zweiteilig auseinanderfaltet und also der Bohne ähnelt².

266 Helfen die mythischen Vorstellungen der amerikanischen Indianer / die zwischen Lebenden und Toten vermittelnde Funktion zu verstehen, die diese Indianer den Samen der Bohnenfamilie oder den Samen mit entsprechendem Aussehen zuschreiben? In Amerika bildet die Bohne zusammen mit dem Mais oft ein geschlechtlich differenziertes Paar; von einem Stamm zum anderen allerdings kann sich das den beiden Pflanzen jeweils zugeschriebene Geschlecht verkehren. Für die Irokesen war der Mais männlich, die Bohne weiblich. Wenn der Mais etwa fünfzehn Zentimeter hoch stand, pflanzten sie die Bohnen ganz in seiner Nähe an und ließen beide gemeinsam heranwachsen; der feste Stengel des Mais diente als Stütze, der der Bohne wand sich um ihn herum. Dagegen windet sich der Stengel des Kürbis dicht am Erdboden hin und scheint die nächststehende Maispflanze zu fliehen. Darum, so sagt der Mythos, heiratete Mais Fräulein Bohne lieber als ihre Rivalin (Beauchamp, l.c., S. 196–197).

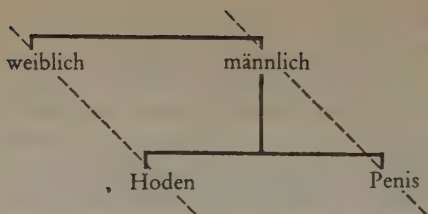
Die sioux-sprachigen Tutelo aber hatten sich fürs Gegenteil entschieden, obwohl (oder vielleicht gerade weil) sie in Kontakt mit den Irokesen lebten: sie machten den Mais weiblich und die Bohne männlich, weil – wie sie sagten – »die Männer von den Frauen abhängen, wie sich die Bohnenpflanze an den Mais klammert« (Speck, 1942: 120). Die irokesische Symbolik taucht erneut in Mexiko und Guatemala auf, wo die Indianer Mais und Bohne oft in das gleiche Erdloch pflanzen (Pennington, 1969: 59; Vogt, 1969: 54). Sowohl bei den Chorti Guatemalas wie in der Gegend von Mitla in Mexiko ist der Geist des Mais männlich, der der Bohne weiblich (Wisdom, 1942: 402; Parsons, 1936: 324–329). Man kann nicht behaupten, daß die amerikanischen

2 Manche werden sich darüber wundern, daß ich nicht vom Fabismus gesprochen habe. Aber die extreme Vielfalt der von diesen Glaubensvorstellungen behandelten Gattungen und Arten nimmt einem Phänomen von so begrenzter systematischer und geographischer Ausdehnung jedwede Stichhaltigkeit.

Indianer, die der Bohne weibliches Geschlecht zuschreiben, sich wie bestimmte Völker aus Neuguinea (Berndt, 1962: 41, Anm. 8) die Mutter Erde nach dem Bild einer Schote vorstellen, die eine Vielzahl von Samen hervorbringt: Die Mythen der Neuen Welt über den Ursprung der Kulturpflanzen lassen sie aus verschiedenen Körperteilen eines manchmal weiblichen, manchmal auch männlichen Wesens entstehen. Dafür nur einige Beispiele: Den Irokesen, den Huronen, Creek und Cherokee zufolge wäre der Mais aus den Brüsten, aus einem Schenkel, aus dem Magen oder der Vagina einer Frau entsprungen; und die Bohnen aus ihren vorderen Gliedmaßen (den Fingern, meinen die Irokesen), aus ihrem anderen Schenkel, aus ihren Achselhöhlen. Die Kaingang aus Brasilien dagegen wählen ein männliches Wesen: sein Penis wird der Mais, seine Hoden werden die Bohnen, sein Kopf ein Kürbis (Ploetz-Métraux, 1930: 212).

Das letztgenannte System von Entsprechungen verweist auf zwei weitere/, von dem das eine ihm ähnelt, das andere ihm ²⁶⁷ scheinbar widerspricht. In den Befruchtungsriten des alten Indien symbolisiert ein Gerstenkorn den Penis, zwei Bohnen die Hoden (Indradeva, 1973: 37); in der japanischen Mythologie dagegen gehen die Soja und andere Bohnenarten aus den Geschlechtsorganen der Göttin Ukemochi hervor (Aston, 1896, I: 33). Derartige Divergenzen, für die man ohne weiteres noch andere Beispiele anführen könnte, ließen sich überwinden, wenn man einräumte, daß von den männlichen Geschlechtsteilen der Penis, dem festen Stengel des Mais oder des Getreides entsprechend, vergleichsweise »männlicher« ist als die Hoden. Die in Amerika verbreitete Opposition von männlichem Mais und weiblichen Bohnen würde also von einer Äquivalenzrelation herrühren, deren Elemente implizieren, daß sich in der Geschlechtsrelation das männliche Prinzip zum weiblichen so verhält, wie der Penis zu den Hoden im Rahmen der Maskulinität*. Prof. Yoshida Teigo vermerkt in der vorher zitierten Mitteilung, daß das japanische Wort *mame*, das für verschiedene Papilionazeen-Samen verwendet wird, umgangssprachlich auch die Klitoris bezeichnet. Dieses Organ nun, der »männlichste«

* Vgl. die graphischen Darstellungen S. 294 und 295.



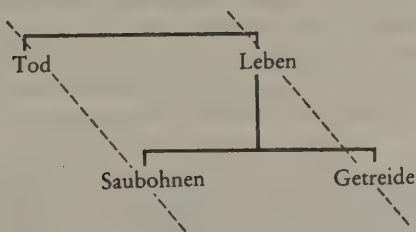
Teil des weiblichen Geschlechts, besetzt eine Position, die sich symmetrisch zu derjenigen verhält, die wir den Hoden im männlichen Geschlechtsapparat zuerkennen wollen.

Vor allem aus Neuguinea aber stammen Angaben, die die Hypothese stützen können. Mehrere Völker dieser Gegend sehen in der Frucht der Kokos- und Betelnußpalme ein geschlechtlich differenziertes Paar, dessen jeweilige Elemente selbst ambivalent sind, abgesehen davon, daß eine diachrone Ambivalenz bei den Orokaiva (jede Pflanze erhält später das Geschlecht, / das ihrem ursprünglichen entgegengesetzt ist) bei den Tangu synchron erscheint. Über die geographische Entfernung zwischen den beiden Gruppen hinweg jedoch symbolisieren die Kokosnüsse für die eine wie die andere zugleich die Brüste der Frau und die Hoden (Schwimmer, 1973: 169; Burridge, 1969: 390). Was die für die Orokaiva zunächst männlichen und dann weiblichen Betelnüsse angeht (Schwimmer, *l.c.*, S. 168–170), so symbolisieren sie für die Tangu gleichzeitig die Hoden und die Mädchen im zeugungsfähigen Alter (Burridge, *l.c.*, S. 251, 306). Derartige Hinweise legen also nahe, daß die Hoden, der am wenigsten ersichtlich männliche Teil des männlichen Organs, in den mythischen Vorstellungen mehrerer Erdteile eine Zwitterposition zwischen gegensätzlichen Kategorien einnehmen.

Diese Überlegungen führen nach Griechenland und zu den Diskussionen zurück, die seit der Antike über die Speiseverbote der Pythagoräer geführt wurden. Diogenes Laertios (VIII, 34) berichtet, daß Aristoteles – als eine unter mehreren möglichen Erklärungen – die Ähnlichkeit von Saubohnen und Hoden in Betracht zog. Aulus Gellius geht noch weiter: »Κύαμους *hoc in leco testiculos significare dicunt*« (Κύαμους [die Bohnen] soll an

dieser Stelle Hoden bedeuten [IV, 11]), schreibt er und bestreitet, daß das Pythagoras zugeschriebene und von Empedokles ausgesprochene Verbot auf die Ernährung bezogen gewesen sei; mit Berufung auf Aristoxenes stellt er fest, daß Saubohnen eines der Lieblingsgerichte des Pythagoras waren (nebenbei bemerkt ein schönes Beispiel für die Ambivalenz der Saubohnen, die sich hier auf die Person des Gründers konzentriert). Ein Autor unserer Zeit glossiert den griechischen Namen dieses Gemüses: »Κύαμοι, Saubohnen, [...] Eier, Behältnis von Samen, der Fortpflanzung«, und bezieht ihn auf das Verb *κυεῖν*, das »aufblähen, schwanger werden« bedeutet (Onians, 1954: 112): eine erstaunliche Übereinstimmung der Ansichten zwischen den alten Griechen und den Tangu ...

Wenn man die Behauptung wagte – wie in unserer Hypothese über Amerika, und wie wir es für Neuguinea verifizieren konnten –, daß die Hoden ganz allgemein als Vermittlungsbegriff zwischen entgegengesetzten sexuellen Kategorien angesehen werden, so würde es weniger befremdlich erscheinen, daß die Saubohnen, Symbol der Hoden, innerhalb des Bereiches der Nahrung, der der Kategorie des Lebens entspricht, im Unterschied zum Getreide ebenfalls der entgegengesetzten Kategorie ²⁶⁹ relativ näher stünden, / das heißt der Kategorie des Todes. Zwischen den beiden Formalisierungen bemerkt man denn auch eine klare Homologie:



Daher rührt vielleicht die Zwitterstellung der Saubohnen zwischen Leben und Tod, auf der M. Detienne so nachdrücklich bestand (1970: 153) und die sie in ein und derselben Kultur oder

in verschiedenen Kulturen für eine von Fall zu Fall positive oder negative Konnotation prädisponiert: als Vermittler, die die Kommunikation zwischen den beiden Welten entweder eröffnen oder – im Gegenteil – unterbrechen.

Bleibt hinzuzufügen, daß sich die gleiche Ambiguität im Bereich der Nahrungszubereitung zeigt. Die Saubohnen, die die Römer für die älteste Kulturpflanze hielten, können, wenn sie jung sind, roh gegessen werden; die älteren hingegen nur gekocht oder gar erst nach vorherigem Einweichen in Wasser. Herodot (II, 37) unterscheidet sorgfältig die beiden Verzehrrarten der Saubohnen, indem er unterstreicht, die ägyptischen Priester äßen »solche weder roh noch gekocht«. Umgekehrt wäre es möglich, daß die älteste Zubereitungsart des Getreides darin bestanden hat, die Samen unter Hitze wie *pop corn* aufspringen zu lassen (Braidwood, 1953: 515–526). Im Gegensatz zum Getreide, das schon durch kurzes Rösten genießbar wird, oszillieren die Leguminosen zwischen den Kategorien des Rohen und des Gekochten (die auch die des Verfaulten ist, wie ich gezeigt habe) und stünden also auf der Seite der Natur und des Todes³. /

270

Freilich wirft im oben zitierten japanischen Ritus jeder Familienvater in großem Schwung mit gerösteten Sojasamen. Man hat uns an Ort und Stelle bestätigt, daß diese Zubereitung nicht der gängigen Küche entspricht. Es wäre also die Annahme verlockend, daß derartig zubereitete Bohnen, die für die Bewohner des Jenseits (die alte japanische Mythologie beschreibt es als eine verfaulte Welt) bestimmt sind, im Kontrast zu deren gewöhnlicher Kost eine größere Anziehungskraft auf sie ausüben.

Professor Yoshida Teigo (*l.c.*) weist auf einen schamanischen Ritus der Amami-Inseln (unter der Verwaltung von Kagoshima,

3 Es wäre übrigens möglich, daß wir in den vorangehenden Überlegungen nichts anderes als einen umfassenden Zusammenhang von symbolischen Entsprechungen berührt haben, dessen latente und vielleicht universale Präsenz sich hier wie dort in beobachtbaren Transformationen niederschläge; so etwa in der Transformation pythagoräischer Anschauungen in die umgekehrten Anschauungen der alten Taoisten, die das Getreide ächteten und dem Fleisch gegenüber keine Vorbehalte kannten.

zwischen Kyûshû und Okinawa) hin, in dessen Verlauf man geröstete Sojasamen innerhalb und außerhalb eines von einem Trauerfall betroffenen Hauses verstreut: zunächst, um die Seele des Verstorbenen zu beschwören, dann, um sie, ohne die Gefahr einer Wiederkehr, in die jenseitige Welt zurückzuschicken: Ebenso wie die gerösteten Samen nicht mehr keimen können – so sagt man –, so wird auch die Seele des Toten nicht mehr wiederkehren können. Dann schlägt die Schamanin den Verwandten mit einem kleinen Bund von Gramineen auf die Schultern (Susuki: *Miscanthus sinensis* Anders.), damit ihre Seele nicht ihrer natürlichen Neigung nachgeht und der Seele des Verstorbenen folgt, sondern ihren festen Sitz im Körper behält.

Diese Beobachtungen sind in zweifacher Hinsicht interessant. Sie bezeugen in einem Erdteil ohne Verbindung zur griechisch-römischen Tradition die gleiche Zwitterstellung einer Leguminosenart zwischen Leben und Tod und damit ihre in beide Richtungen weisende Vermittlungsfunktion zwischen diesen Polen. Der Ritus von den Amami-Inseln illustriert zweitens die gleiche Opposition zwischen Leguminosen und Gramineen, die sich am Beispiel des Getreides zwangsläufig aus Überlegungen ganz anderer Ordnung für uns ergab. Warum aber der Susuki, eine zum Verzehr ungeeignete Pflanze, und nicht etwa der Reis? Der Susuki dient in den Riten oft als Signifikant des Reises (Berthier-Caillet, 1981: 215, 331, 337). Es wäre auch möglich, daß sich die Opposition zwischen Leguminosen und Gramineen hier um eine weitere vermehrt hat, nämlich um die zwischen Kulturpflanze und wild wachsender Pflanze. Denn wenn die Soja eine vielfältige Rolle in der japanischen Küche spielt, so ist der Susuki vorzugsweise eine Pflanze des Ödlands / (Cobbi, 271 1978: 14) und überwuchert mit einer ungeheueren Vitalität verlassene oder wieder brach liegende Felder.

Vergessen wir jedoch nicht, daß uns amerikanische Gegebenheiten zu diesen Reflexionen angeregt haben und daß man sie nur unter Vorbehalt zu den Akten nehmen kann. Mehrere ihrer Aspekte bleiben im Dunkel: so zum Beispiel die beseelte Natur, die den *Sophora*-Samen zugeschrieben wurde (es mußten Löcher in den Lederbeutel gestochen werden, in dem man sie zusammenschnürte und als Talisman mit sich trug, weil sie ohne Atmungsmöglichkeit absterben würden; Howard, 1965: 123),

ihre Relation zur Tierwelt, besonders zu den Pferden ... In gleichem Sinne wird man verzeichnen, daß auf den Amami-Inseln die im und um das Haus verstreuten gerösteten Sojasamen als Hilfe zur Rückkehr der Seele des Verstorbenen – sie besitzt nämlich keine Beine – betrachtet werden (Yoshida, *l.c.*). Der *Samguk yusa*, ein koreanisches Werk des 18. Jahrhunderts, das aber viele archaische Elemente enthält (1972: 334), berichtet, daß ein Zauberer jeweils weiße und schwarze Bohnen in Krieger verwandelte, damit sie den Dämon, der eine Prinzessin quälte, bekämpften und vertrieben. Und der amerikanische Beitrag wird ungesichert bleiben, solange nicht das Problem geklärt ist, das die Friese von Läuferfiguren, halb Menschen, halb Bohnen, aufwerfen, die zuweilen auf der Mochica-Keramik abgebildet sind (Hissink, 1951; Kutscher, 1951; Friedberg und Hocquenghem, 1977; Hocquenghem, 1979). Trotz der Anstrengungen der Exegeten bewahren sie vorerst noch ihr Geheimnis.

Zitierte Werke

ASTON, W. G.:

- 1896 *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697* translated (...) by -. (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, Supplement I) 2 Bde., London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd.

AULUS GELLIUS:

- 1965 *Die attischen Nächte*, übers. v. Fritz Weiss, 2 Bde., Darmstadt.

BEAUCHAMP, W. M.:

- 1898 »Indian Corn Stories and Customs«, *Journal of American Folk-Lore*, XI, 42.

BERNDT, R. M.:

- 1962 *Excess and Restraint*. University of Chicago Press.

BERTHIER-CAILLET, L. (Gesamtleitung):

- 1981 *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, Publications orientalistes de France.

BRAIDWOOD, R. J., et al.:

- 1953 »Symposium: Did Man once Live by Beer Alone?« *American Anthropologist*, 55, 4, p. 515–526.

BURRIDGE, K.:

1969 *Tangu Traditions*, Oxford, Clarendon Press.

CHAMBERLAIN, B. H.:

1902 *Things Japanese*, London, John Murray.

COBBI, J.:

1978 *Le Végétal dans la vie japonaise*, Publications orientalistes de France.

DETIENNE, M.:

1970 »La Cuisine de Pythagore«, *Archives de Sociologie des Religions*, Nr. 29, p. 141–162.

1972 *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Éd. Gallimard.

DIOGENES LAERTIUS:

1957 *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. Otto Apelt, Stuttgart.

DORSEY, G. A.:

1906 *The Pawnee. Mythology (Part I)*, Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington.

ELMORE, FRANCIS H.:

1944 *Ethnobotany of the Navajo* (The University of New Mexico Bulletin, Monograph Series, Nr. 7), The University of New Mexico Press.

FRIEDBERG, C., und A. M. HOCQENGHEM:

1977 »Des haricots hallucinogènes?«, *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, XXIV/1.

HAILE, Father Berard, O. F. M.:

1981 *Upward Moving and Emergence Way* (American Tribal Religions, Bd. 7), University of Nebraska Press, Lincoln and London

HERODOTUS:

²1977 *Historien*, griech. u. dt., hrsgg. v. Josef Feix, 2 Bde., München.

HISSINK, K.:

1951 »Motive der Mochica-Keramik«, *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, V, 3, p. 115–135. Bamberg, Bambergisches Verlagshaus, Meisenbach & Co.

HOCQENGHEM, A. M.:

1979 »Le Jeu et l'iconographie mochica«, *Baessler-Archiv, Neue Folge*, Band XXVII.

HOWARD, J. A.:

1957 »The Mescal Bean Cult of the Central and Southern Plains«, *American Anthropologist*, 59, 1, p. 75–87.

1965 *The Ponca Tribe* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 195, Smithsonian Institution), Washington, D. C.

- KUTSCHER, C.:
 1951 »Ritual Races among Early Chimu«, in *The Civilization of Ancient America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, Chicago.
- INDRADĒVA, SHRIRAMA:
 1973 »La Genèse de la civilisation indienne à travers les Grhya-Sūtra«, *Diogenes*, 84, Paris, Gallimard, p. 28–43.
- ONIAN, R. B.:
 1953 *The Origins of European Thought*, zweite Aufl., Cambridge Univ. Press.
- P. OVIDIUS NASO:
 1957 *Die Fasten*, hrsgg. v. Franz Böhmer, Bd. 1, Heidelberg.
- PARSONS, E. C.:
 1936 *Mitla: Town of the Souls*, Univ. of Chicago Press.
- PENNINGTON, C. W.
 1969 *The Tepehuan of Chihuahua. Their Material Culture*. Salt Lake City, Univ. of Utah Press.
- G. PLINIUS SECUNDUS:
 1855 *Naturgeschichte*, hrsgg. v. H. Kūlb, 4. Abt., Stuttgart.
- PLOETZ, H., und A. MÉTRAUX:
 1930 »La Civilisation matérielle et la vie religieuse des Indiens Žē du Brésil méridional et oriental«, (*Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucumán*, I, 1, p. 107–238).
- PLUTARCHUS:
 1828–1861 *Fragen über römische Gebräuche*, in: *Moralische Schriften*, übers. v. J. Chr. Fr. Bähr, Stuttgart, Bd. 2.
- Samguk yusa. Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Corea*. Written by Ilyon, translated by Ha Tae-Hung, Graf-ton K. Mintz, Seoul, Yonsei University Press.
- SCHWIMMER, E.:
 1973 *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva*, London, C. Hurst and Co.
- SPECK, F. G.:
 1942 *The Tutelo Spirit Adoption Ceremony*, Harrisburg, Pennsylvania Historical Commission.
- VOGT, E. S.:
 1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.
- WISDOM, CH.:
 1940 *The Chorti Indians of Guatemala*, Univ. of Chicago Press.
- YOSHIDA, T.:
 1980 (persönliche Mitteilung).

FÜNFZEHNTE KAPITEL

Eine anatomische Präfiguration der Zwillingsgeburt

Die Vorstellung der Zwillingsgeburt nimmt breiten Raum in der Natur-Philosophie der afrikanischen Völker ein, denen Germaine Dieterlen ihr Werk gewidmet hat. Es wird also nicht unangemessen erscheinen, zur Huldigung unserer Kollegin kurz auf ein Thema einzugehen, das Mythen aus einem ganz anderen Erdteil auf unerwartete Weise mit dieser Vorstellung verknüpfen.

Pater de Arriaga, der Ende des 16. Jahrhunderts Missionar in Peru war, erwähnt in einem 1621 veröffentlichten Werk (S. 183) eine seltsame Beobachtung, die er während einer Rundreise gemacht hatte. Als er in einem bestimmten Landstrich vor Kälte fror, rief man diejenigen unter den Einwohnern zusammen, die als Steiß-Fuß-Lagengeburt zur Welt gekommen waren oder eine Hasenscharte hatten (*los que tienen partidos los labios*), außerdem die Zwillinge. Die Priester schrieben ihnen die Schuld für die Kälte zu, da sie Salz und Gewürze gegessen hätten. Sie trugen ihnen auf, Buße zu tun, das heißt zu fasten, sexuelle Enthaltsamkeit zu üben und ihre Sünden zu beichten.

Fast überall auf der Welt und besonders in Amerika trifft man den Bezug zwischen Zwillingen und meteorologischen Störungen in positiver oder negativer Weise an: die Zwillinge vermögen Kälte oder Regen anzuziehen oder – im Gegenteil – zu vertreiben. Darüber wäre Vieles zu sagen, das wir nicht im Rahmen eines kurzen Artikels diskutieren können. Der Zusammenhang zwischen Zwillingsgeburt und Steiß-Fuß-Lagengeburt wurde von N. Belmont hervorgehoben; wir werden später darauf zurückkommen. Vor allem aber wollen wir die dritte Relation untersuchen: Aus welchen Gründen stellten die alten Peruaner / 277

Personen mit einer Hasenscharte Zwillingen gleich? Soweit wir es überblicken, hat sich kein Autor die Frage gestellt: selbst Frazer nicht, der doch den Text Arriagas ausführlich verwendet (I: 266–267). Übrigens hatten sich die alten Mythographen wahrscheinlich mit einer summarischen Antwort begnügt und Zwillingsgeburt und Hasenscharte als Geburtsfehler unter einen Hut gebracht. Wir sind ein wenig anspruchsvoller geworden und bestehen darauf, daß unsere Deutungen dem Inhalt mythischer oder ritueller Themen ebenso gerecht werden wie deren Form: sicher deshalb, weil wir gelernt haben, daß diese beiden Aspekte nicht wirklich getrennt sind.

Wie so oft in der Neuen Welt sind es Mythen aus dem Nordwesten Nordamerikas, die den Schlüssel zu einem Problem liefern werden, das sich bei südamerikanischen Gegebenheiten stellt. Zur Beruhigung des Lesers aber, der von der geographischen Entfernung der Quellen, die wir vergleichen werden, verunsichert sein mag, wollen wir umgehend präzisieren, daß die fraglichen Mythen in ganz Amerika verbreitet sind: sie existieren auch in Südamerika und selbst in Peru. Die Bedeutung der nordamerikanischen Versionen rührt daher, daß sie explizit das Thema der Hasenscharte erwähnen, das in der südlichen Hemisphäre fehlt; hier erscheint dieses Thema dagegen, wie wir gesehen haben, nicht im mythischen, sondern im rituellen Bereich.

Die alten Tupinamba von der Südküste Brasiliens ebenso wie die Peruaner aus der Provinz Huarochiri (Avila, 2. Kap.) kannten einen Mythos von einem Mädchen oder einer jungen Frau, die von einer niederträchtigen, mißgestalteten Person hinterlistig geschwängert wurde. In der vollständigen Version, die André Thevet in Brasilien gesammelt hat (S. 913–920), gebar diese Frau Zwillinge, von denen der eine Sohn ihres Gatten, des Demiurgen, der andere Sohn des *trickster* war. Aufgrund dieser unterschiedlichen Herkunft sind die Brüder oder ihre Doubletten mit antithetischen Merkmalen gekennzeichnet: unverwundbar der eine, der andere verwundbar; und die Erzählung schreibt beiden jeweils verschiedene Funktionen zu: als Beschützer der Indianer oder der Weißen; unter den Indianern: als Beschützer der Tupinamba oder ihrer Feinde; als Verursacher des Überflusses oder des Mangels.

Den gleichen Mythos findet man auch in Nordamerika, vor allem im Nordwesten, wo er eine besonders / dichte und lücken- 278
lose Verbreitung aufweist, die ungefähr von den Klitikat aus dem Staat Oregon im Süden bis zu den Carrier und Chilcotin aus Britisch-Kolumbien im Norden reicht. Wir haben diese Gruppe an anderer Stelle untersucht (1969, 1971 b). Hier soll der Hinweis genügen, daß die Fassungen aus dem kanadischen Raum im Vergleich zu den südamerikanischen zwei Variationen anbieten. Einmal – z. B. bei den Kutenai aus dem Gebiet der Rocky Mountains (Boas, 1918: 119) – führt eine einzige Befruchtung zur Geburt der Zwillinge, die später Sonne und Mond werden. Ein anderes Mal – so etwa bei den Thompson und den Okanagon (den Hochland-Salish) – läßt der Mythos zwei Schwestern auftreten, die durch eine List verschiedener Gestalten, jeweils Coyote (oder Möwe) und Luchs genannt, schwanger werden. Jede gebiert einen Sohn, und nur die Ähnlichkeit der Umstände, die bei der Geburt der beiden herrschten, macht sie zu Zwillingen (Teit, 1898: 36–40; 1912: 213–217; Hill-Tout, 1911: 154–158).

Wir werden sehen, daß diese letzteren Versionen für uns die interessantesten sind. Sie schwächen aber die Zwillingseigenschaften der Helden bis zum Äußersten ab; sie sind hier Vettern, und zwischen ihren Geburten existiert nur ein auffälliger Parallelismus: alle beide wurden durch eine List gezeugt. Es wäre noch anzumerken, daß die List des Vaters in den beiden Fällen nicht die gleiche ist: metonymisch beim Coyoten, der das Mädchen sein getrocknetes Sperma (Teil des Koitus) einnehmen läßt; und metaphorisch beim Luchs, der die andere Schwester mit einem Tropfen Urin oder Speichel (bildhaftes Sperma) befruchtet, den er, absichtlich oder unabsichtlich, in deren Mund oder auf deren Bauch tropfen läßt.

Die eben betrachteten Versionen transformieren die südamerikanischen und bleiben dennoch der gleichen Intention treu. Denn nirgendwo sind die beiden Helden wirklich Zwillinge, weil sie ja von verschiedenen und sogar gegensätzlich gekennzeichneten Vätern gezeugt wurden, und diese gegensätzlichen Merkmale werden ihre jeweiligen Nachkommen weiterhin prägen. Natürliche Zwillingaskinder sind sie also nicht; oder wenn sie es sind – wie in der Kutenai-Version, die wir erwähnten –,

werden unterschiedliche Schicksale quasi ihre Ent-zweiung vollziehen: Am Ende eines Wettkampfes, an dem alle möglichen Arten von Tieren teilnehmen, werden sie erreichen, daß der eine die Sonne wird, die für geeignet erachtet wird, während des Tages zu wärmen; und daß der andere der Mond wird mit der
279 Aufgabe, / während der Nacht zu leuchten. Diese kosmologische Allegorie korrespondiert mit anderen. Obwohl sie offenbar Zwillinge sind, haben die Dioskuren der Tupinamba – wie wir gesehen haben – diametral entgegengesetzte Wesenszüge und Funktionen. Bei den Salish und ihren Nachbarn verhält es sich ebenso mit Coyote, Luchs oder ihren Söhnen: sie gelten jeweils als Erfinder der Brandrodung oder des Schwitzbades, mit Hitze oder Kälte assoziiert, als Gebieter des Windes oder des Nebels ... Eine Nez Percé-Version des gleichen Mythos (Phinney, S. 465–488) will den Ursprung schlechter Ehen erklären: kurz und gut, warum alle Eheleute nicht »Zwillinge« sind. Ein bei den Flathead und den Sanpoil belegter Mythos (Hoffmann, S. 34–40; Ray, S. 142–145), dessen Zugehörigkeit zur gleichen Gruppe man nachweisen könnte, berichtet – in der Flathead-Version auf bezeichnende Weise –, wie der Luchs und der Puma, die am Ursprung der Zeiten zu Zwillingen gehörten (jeweils *Lynx canadensis* und *Lynx rufus*), in unterschiedliche Gattungen garieten, indem der eine seinen Schwanz verlor, der andere einen erhielt.

Unter diesen Voraussetzungen ist es aufschlußreich, daß die Salish-Versionen des Hochlands – wir haben bereits betont, daß sie das Zwillingenmotiv extrem abschwächen, indem sie die echten oder mutmaßlichen Zwillinge durch Vettern analoger Herkunft ersetzen – dieses Motiv indirekt wiedereinführen und ihm rudimentären Ausdruck verleihen. Nachdem sie ihre Schwester verlassen hat, deren Mißgeschick sie zur Heirat mit dem Coyoten zwingt, wird die ältere Zuflucht bei ihrer Großmutter suchen, dem Bergmufflon oder der Bergziege. Diese ahnt ihre Ankunft voraus und schickt ihr den Hasen mit Lebensmitteln entgegen. Der Hase versteckt sich unter einem quer über den Weg gestürzten Baum, der das Mädchen stolpern läßt: er erblickt dessen Geschlechtsteile und macht sich über deren Aussehen lustig. Wütend schlägt sie ihn mit ihrem Stock und spaltet seine Schnauze: daher die Hasenscharte, die die Leporiden

seitdem tragen. Anders ausgedrückt, sie nimmt an dem Tierkörper eine Spaltung vor, die – wäre sie zuendegeführt worden – ihn verdoppelt und in ein regelrechtes Zwillingspaar verwandelt hätte.

Wie erklärt man nun in diesem Erdteil tatsächlich den Ursprung der Zwillinge? Den Havasupai aus Arizona zufolge (Spier, 1923: 301) dadurch, daß sich die schwangere Frau, die auf einer Seite lag, ganz plötzlich umdrehte / und so die »Flüssigkeit«, mit der ihre Gebärmutter gefüllt ist, in zwei Teile teilte. In einem irokesischen Mythos der Seneca-Gruppe wird eine Zwillingsgeburt mit der Fähigkeit des Vaters zusammengebracht, seinen Körper auf der Sagittalebene in zwei Hälften zu teilen (Curtin-Hewitt, S. 551). In Südamerika wie in Nordamerika begegnet man der Anschauung, daß »die schwangere Frau es vermeiden muß, auf dem Rücken zu schlafen; andernfalls könnten sich die Geschlechtsflüssigkeiten teilen und Zwillinge bilden.« In Zentral-Brasilien sind die Bororo dieser Auffassung (Crocker, II: 14–15), und näher am Gebiet unserer Mythen die Twana, eine Salish-Gruppe vom Puget Sound (Elmendorf, S. 421–422). Die Twana verboten einer schwangeren Frau auch Hirschfleisch, weil die Tiere dieser Familie Paarhufer sind. Beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse erscheint die Anschauung der Lummi, Verwandten der Twana, als weniger zuverlässige Deutung; für sie würde das Kind einer Frau, die während ihrer Schwangerschaft eine Forelle ißt, mit einer Hasenscharte geboren werden (Stern, S. 13). In *L'Homme nu* (siehe im Register unter »Zwillinge«) haben wir eine Reihe von Mythen aus dem Nordwesten der Vereinigten Staaten vorgestellt und diskutiert, in denen Zwillinge abwechselnd »zusammengeklebt« und in ihrer anfänglichen Zweiheit wiederhergestellt werden, wenn ein in die Luft geschossener Pfeil zurückfällt und den scheinbar einheitlichen Körper – nachdem sie von ihrer Großmutter zusammengeschweißt worden waren – spaltet. Die Bella Coola, eine isolierte Salish-Gruppe, glauben, daß eine Frau, die Lachs direkt vom Spieß ißt, Zwillinge gebiert (Gunther, S. 171). Wenn nun die Zwillinge aus einem Kind, aus einem Embryo oder aus einem gespaltenen oder angeritzten Tier entstehen, so ist mythologisch belegt, daß ein Hase oder ein Mensch mit Hasenscharte selbst »Spaltwesen« sind. Nez Percé-

Erzählungen berichten, wie es Karnickel¹ gelingt, eine Gattin des Donners zu behalten, die er geraubt hatte: indem er die gewittergeladene Wolke, mit der der Donner ihn bedrohte, spaltete (Boas, 1917: 177–178) oder – einer anderen Version zufolge – indem er die Frau zwischen seinen Schenkeln, diesen Zwillingsgliedmaßen, versteckte (Spinden, S. 154–155). Die
281 Kwakiutl erzählen ihrerseits / (Curtis, X: 295) die Geschichte eines jungen Mädchens, das seiner Hasenscharte wegen nicht wohl gelitten war. Als es jedoch zusammen mit seinen Altersgenossen, die es von ihren Spielen ausschlossen, von einer Menschenfresserin entführt wurde, war es dieses Mädchen, dem es gelang, all die kleinen Opfer zu befreien, indem es mit einer scharfen Muschel die Seitenwand der Kiepe durchschnitt, in der die Riesin ihre Gefangenen eingepfercht hatte. Das Mädchen befand sich am Boden und konnte als erstes entkommen: mit den Füßen voran also; genauso wie der Hase unserer Mythen, der sich mitten auf dem Weg unter die Vagina der Heldin, zu der er seine Augen erhebt, duckt (zwischen den Beinen der Frau also, während die bereits zitierte Nez Percé-Erzählung die Frau sich zwischen seine Schenkel niederducken läßt) und sich ihr gegenüber in einer Stellung befindet, als ob sie in einer Steiß-Fuß-Lagegeburt mit ihm niedergekommen wäre.

In einer Version der Cœur d'Alène, den Thompson und Okanagon benachbarten Hochland-Salish (Reichard, S. 170), geht Karnickel dem Mädchen entgegen und will es nur dann zur Großmutter (hier ein Frosch) führen, wenn es ihn vorher seinen Gatten heißen mag. Diese Variante stützt also die interessanten Überlegungen von N. Belmont (S. 139–147), der aufzeigt, warum das traditionelle Denken die Steiß-Fuß-Lagegeburt einem umgekehrten Koitus gleichstellen kann: Das auf diese Weise geborene Kind verläßt den Körper der Mutter in der gleichen Stellung, in der der Penis in ihn eindrang. Ein Märchen der Micmac – sie sind östliche Algonkin – stellt seinerseits ein

1 Ungeachtet ihrer populären Bezeichnung sind die Nager, die in Nordamerika *Jack Rabbit* und *Snowshoe Rabbit* genannt werden, Hasen (Gattung *Lepus*). Die amerikanischen Kaninchen gehören zu den Gattungen *Romerolagus* und *Sylvilagus* (so etwa der *Cottontail Rabbit*).

Symmetrieverhältnis zwischen der Hasenscharte und der Penetration her: Der Hase erhielt seine gespaltene Schnauze bei dem Versuch, den Specht nachzuahmen, der mit Schnabelhieben in der Rinde nach Larven bohrte; aber anstatt daß seine Nase in den Baum eindringt, reißt der Baum sie ihm auf (Speck, S. 65). Den Zwillingen, die stillschweigend als gespaltene Wesen begriffen werden, stellt ein polynesischer Mythos wiederum einen »Anti-Zwilling« gegenüber, den er deshalb als Teiler beschreibt: Semoana, dessen Name »der falsch Geborene« bedeutet, wollte seine Zwillingsgeschwister an Schnelligkeit übertreffen, entwich aus dem Körper seiner Mutter durch deren Kopf und spaltete ihn entzwei (Firth, 1961: 30–31).

Wenn die Hasenscharte bei den davon betroffenen Menschen und den Nagern, die ihr manchmal den Namen gegeben haben, den Keim einer Zwillingsgeburt darstellt, klären sich mehrere Probleme. Man begreift zunächst, warum die alten Peruaner die Zwillinge und die von / jenem Gebrechen heimgesuchten Personen in einen Topf warfen. Fügen wir hinzu, daß die Eingeborenen im Augenzeugenbericht Arriagas einen der Zwillinge für den Sohn des Blitzes hielten – wahrscheinlich weil dieser zersplattende Gewalt besitzt – und daß heutzutage die Canelo der peruanischen und ecuadorianischen Montaña, die von Karsten bereist wurden (S. 219 ff.), die Vaterschaft des zweitgeborenen Zwillinges einem Dämon zuschrieben; sie töteten ihn deswegen. Heute noch kursiert in Mexiko der Glaube, daß die fehlende Lippenpartie einer Person mit Hasenscharte von der Finsternis verzehrt wurde. In Kalifornien sollen die Zwillingengebiete des Donners aus einem posthum geborenen Kind hervorgegangen sein, das von einer Hündin erzogen und auf sein Verlangen hin längs der vertikalen Mittellinie geteilt und verdoppelt wurde (Gayton-Newman, S. 48–40). 282

Arriaga (S. 58) berichtet, daß die Eingeborenen nach der Eroberung die von der Kirche bekämpfte Gepflogenheit annahmen, immer denjenigen Zwilling Bruder Santiago zu nennen, den man für den Sohn des Blitzes hielt. Diesbezüglich muß man vermerken, daß die Gestalt Santiagos bei den östlichen Pueblo gleichzeitig mit einer anderen Gestalt namens Bocaianyí oder Poshayani zu einem Fest erscheint und mit dieser ein Paar bildet (White, S. 263). Poshayani ist freilich der Vorkämpfer der India-

ner gegen die Weißen, und seine Vereinigung mit einer Figur aus der christlichen Hagiographie scheint die antithetischen Funktionen wiederherzustellen, die die Tupinamba ihren Dioskuren-Reihen übertrugen: Sumé und der Ahne der Nicht-Indianer; Tamendoaré, der Ahne der Tupinamba, und Aricouté, der Ahne ihrer Feinde; schließlich der unverwundbare Sohn von Mairé Ata und sein falscher verwundbarer Zwillingsbruder, der Sohn von Sarigoys.

Vor allem könnte die Gleichsetzung von Hasenscharte und virtueller Zwillingsgeburt – und dies ist der zweite Punkt – ein Problem lösen, das die amerikanischen Mythographen oft in Verlegenheit gebracht hat: Warum haben die Ojibwa und andere Algonkin-Gruppen den Hasen zur obersten Gestalt ihrer Götterwelt gewählt? Man hat mehrere Erklärungen vorgebracht: die Fruchtbarkeit der Art, ihre Bedeutung für die Ernährung, ihre Schnelligkeit ... Sie überzeugen kaum. Im Lichte der vorangehenden Überlegungen scheint es verlockender, sich beim größten Repräsentanten der Familie auf jene anatomische Eigentümlichkeit der Hasen zu berufen, aufgrund der man in ihnen
283 potentielle oder sich bereits ausbildende Zwillinge sehen kann. /

Nun ist der Hase Nanabozho der Überlebende von Zwillingen, manchmal gar von Vierlingen (Dixon, S. 6; Fischer, S. 230–232, 238–240). Dieser Kinderreichtum im Mutterschoß impliziert für das Denken der Eingeborenen eine schwerwiegende Konsequenz: Selbst wenn sie zu zweit sind, werden sich die Kinder mit Sicherheit um die Ehre des Erstgeborenen streiten, und einer von beiden wird, um sie zu erlangen, nicht zögern, sich einen kürzeren Ausgang als den von der Natur vorgesehenen zu bahnen, wie im bereits zitierten Mythos von Tikopia. Unserer Meinung nach erklärt dieser Zug wenigstens für Amerika, warum die Steiß-Fuß-Lagegeburten den Zwillingsgeburten gleichgesetzt waren. Tatsächlich beugt das gleiche Verbot für eine schwangere Frau, nämlich sich auf den Rücken zu legen, bei den Twana vom Puget Sound der Zwillingsgeburt und in Arizona (cf. oben, S. 305), bei den Indianern der Yuma-Gruppe, einer Steiß-Fuß-Lagegeburt vor (Spier, 1933: 310). In beiden Fällen und aus unterschiedlichen Gründen weisen diese Umstände auf eine tödlich verlaufende Niederkunft oder bestenfalls auf eine Geburt von Helden voraus. Diese Ambiguität macht begreiflich,

warum manche Stämme Zwillinge oder Kinder aus Steiß-Fuß-Lagegeburten töteten; dagegen empfanden die von Arriaga bereisten Indianer Perus (S. 16, 30, 56–57) ihnen gegenüber einen heiligen Schauer und verehrten deren Mumien, wenn diese Ausnahmewesen, die sie jeweils Cuchus und Chacpa nannten, noch ganz jung umgekommen waren.

Tatsächlich reißen der oder die Brüder Nanabozhos aus übermäßiger Ungeduld, auf die Welt zu kommen, den Körper ihrer Mutter auf, die daraufhin stirbt. *Diese widernatürliche Niederkunft*, die in der Algonkin-Mythologie einen zentralen Platz einnimmt, transformiert sich bei den Salish, und zwar in Erzählungen, in denen der Hase seine Großmutter beim Geschlechtsakt tötet, auf zwei Achsen in einen *antikulturellen Koitus*. Zwischen diesen extremen Ausprägungen des gleichen Motivs stünde das des auf dem Weg verborgenen Hasen, der von unten die Scham seiner »Schwester« erblickt, also gleichgewichtig in der Mitte: als metaphorischer und zugleich antikultureller, weil inzestuöser Koitus; und als nicht weniger metaphorische, aber widernatürliche Niederkunft, weil die Stellungen der beiden Protagonisten zueinander ja der einer Steiß-Fuß-Lagegeburt entsprechen.

Die Algonkin-Mythen sorgen in den Berichten vom Tod der Mutter Nanabozhos dafür, / daß dieser von der verbrecherischen 284 Tat entlastet wird. Seine Großmutter greift ihn in Gestalt eines Blutklümpchens auf, das dem Leichnam entwichen war und sich kurz darauf in einen Hasen verwandelt, ein Tier, in dessen gespaltener Schnauze sich das Wesen der Zwillingsgeburt verdichtet. Innerhalb der Serie von Vermittlern, wie wir sie in einem bereits älteren Artikel skizziert haben (aufgenommen in *Anthropologie structurale*, 1958: 251 [dt. 1973: 250]), würde der Große Hase also genau zwischen den Dioskuren und dem *trickster* stehen. Daher sein mehrdeutiger und sogar widersprüchlicher Charakter, über den sich die Kommentatoren ausführlich ausgelassen haben (vgl. Fischer, S. 230): einerseits weiser Ordner des Universums, andererseits groteske Figur, die von einem Mißgeschick ins andere fällt. Diese Dualität wäre Teil seiner Natur, wenn diese keimhaft ein homogenes Vermittlerpaar enthielte, das einer Gestalt von bescheidenerer Statur quasi aufgepfropft wurde, die durch die Umstände ihrer Geburt auf die Seite der Unordnung gestellt wird.

Ohne die erste Fassung dieses Textes (1978) gelesen zu haben, warf mir M. P. Carroll vor, ich hätte übersehen, daß auch der Hase eine Personifikation des *trickster* sei; nachdem er den Text später gelesen hatte, erklärte er, »an seinem Artikel nichts ändern zu müssen«, da ihm zufolge meine Argumentation »vollständig abweicht« von der, die ich in meiner früheren Analyse der *trickster*-Figuren in Nordamerika dargelegt hatte (Carroll, 1981 und 1982).

Aus dem Vorangegangenen wird ersichtlich, daß sich mein Kritiker in doppelter Hinsicht täuscht. Ich habe das Problem des Hasen behandelt und – weit davon entfernt, unterschiedliche Argumente zu bemühen – nur in einem Punkt die Typologie der Vermittlerfigur(en) wieder aufgenommen und vervollständigt, die ich in der *Strukturalen Anthropologie* vorgelegt hatte; dabei zeigte ich, warum und wie der Hase darin ohne weiteres seinen Platz findet: nämlich genau zwischen den Dioskuren und dem *trickster*.

Beziehen sich diese Spekulationen nur auf Amerika? Könnten sie noch anderswo einen Bereich finden, in den sie ausgreifen und in dem sie sich vertiefen? Es gibt zumindest eine asiatische Parallele: Einem Gilyak-Mythos zufolge präsidierten der Hase und das Eichhörnchen einer Ratsversammlung, zu der die wenigen Überlebenden einer Sintflut zusammengekommen waren und in der verfügt wurde, daß die Zwillingsgeburten von nun an naturwidrig seien (Black, 1973: 54). Die bedeutsame Stellung dieser beiden Nager könnte dadurch erklärt werden, daß – beide
285 mit einer Hasenscharte versehen – jeder /für sich beinahe ein Zwillingpaar geworden wäre: sie selbst sind untereinander aber keine Zwillinge. Die Zwillingsgeburt wäre also doppelt vereitelt: als Möglichkeit und als Akt. Insbesondere aber würde man gerne wissen, ob das Motiv der Hasenscharte in den afrikanischen Mythologien auftaucht, in denen die Zwillingsgeburt eine große Rolle spielt, und ob es eine vergleichbare Bearbeitung erfährt. Und dies scheint der Fall zu sein.

Zuerst wollen wir anmerken, daß man in Afrika – wie in Amerika – in den Zwillingen das Produkt einer Teilung sieht. In Dahomey wird eines der geomantischen Zeichen – das achte – *Aklān-Meji*, »Häuptling der Zwillinge«, genannt. Maupoil (1943: 493) verzeichnet, seinen Informanten folgend, die Ho-

mophonie zwischen diesem Namen und dem Verb *fon klä*, »trennen«. In einem Sprichwort, das dieses Verb enthält, heißt es denn: »Die Empfängnis macht die Zwillinge, und dennoch trennen sie sich [um auf die Welt zu kommen]«. Eine Legende erklärt, warum die Affen zur Hälfte Menschen (und in diesem Sinn also deren Zwillingbrüder) geblieben sind: »Alle begannen Klä we zu kreischen! Das ist Kla [der Schuldige]!« Darum dürfen die Zwillinge keine Affen essen, »denn der Affe personifiziert die Zwillinge des Waldes« (*ibid.*, S. 497, 499).

Auch in Afrika kann also die Hasenscharte dieses zwieschlächtige Wesen bedeuten, das eine Klasse von Lebewesen oder ein einziges Individuum zur Aufspaltung in Zwillinge drängt. Einem Ursprungsmythos der Nupe zufolge schnitt sich Tsoede, der Gründer des Reiches, versehentlich in die Lippe, weswegen man alle mit einer Hasenscharte geborenen Kinder mit einem Derivat seines Namens benennt. Tsoede verdankte nun seinen Erfolg der Tatsache, daß er *zur Hälfte* Nupe war und eine gute Ausgangsposition dafür hatte, »heterogene Gruppen und Kulturen gewaltsam zu einigen«, ein Unternehmen, das »also auch Revolten und Streitigkeiten voraussetzt« (Nadel, 1971: 127–128, 146) und – wie auch die Hasenscharte – zum Verharren in einem Übergangszustand zwischen Einheit und Zweiheit bestimmt ist.

Man kennt in Afrika andere dynastische Mythen, in denen der Souverän als »zwischenparteiliche« Persönlichkeit erscheint, als Kind von Eltern unterschiedlicher Herkunft oder mit zwei Müttern, einer biologischen und einer sozialen. Andere Überlegungen, die wir hier nicht anstellen wollen, würden sicher ebenfalls die Hypothese stützen, daß der afrikanische König ein Zwilling-Wesen besitzt. Das Privileg oder gar die Verpflichtung eines Königs der Gonja zur Heirat mit Zwillingsschwestern erklärt sich vielleicht auf diese Weise. In jedem Fall und im Licht der hier versammelten Fakten scheint es nicht allzu riskant, einen Bezug zwischen der Zwillingsgeburt und der Hasenscharte herzustellen, die sich der Gründer der Nupe-Dynastie selbst zugefügt hatte.

Zitierte Werke

ARRIAGA, P. J. DE:

- 1920 *La Extirpacion de la idolatria en el Peru. Coleccion de Libros y Documentos referentes a la Historia del Peru*, Zweite Folge, Bd. I, Lima.

AVILA, F. DE:

- 1966 *Dioses y hombres de Huarochiri*, übersetzt von J. M. Arguedas, Bibliographie von P. Duviols, Lima.

BELMONT, N.:

- 1971 *Les Signes de la naissance*, Plon, Paris.

BLACK, L.:

- 1973 »The Nivkh (Gilyak) of Sakhalin and the Lower Amur«, *Arctic Anthropology*, X/I, University of Wisconsin Press.

BOAS, F.:

- 1918 »Kutenai Tales«, *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 26, Washington, D. C.
1917 (Hrsg.): »Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes«, *Memoirs of the American Folklore Society*, 11.

CARROLL, M. P.:

- 1981 »Lévi-Strauss, Freud and the trickster: a new perspective upon an old problem«, *American Ethnologist*, 8/2, Mai 1981: 301–313.
1982 *American Ethnologist*, 9/1, Februar 1982: 193.

CROCKER, J. CHR.:

- The Stench of Death: Structure and Process in Bororo Shamanism*, o. J. (Typoskript).

CURTIN, J., und N. B. HEWITT:

- 1918 »Seneca Fiction, Legends, and Myths«, *32nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1910–1911), Washington, D. C.

CURTIS, E. S.:

- 1970 *The North American Indian*, 20 Bde., New York, 1907–1930, Neuausgabe, New York.

DIXON, R. B.:

- 1909 »Mythology of the Central and Eastern Algonkins«, *Journal of American Folklore*, 22.

ELMENDORF, W. W.:

- 1960 »The Structure of Twana Culture«, *Research Studies, Monographic Supplement 2*, Pullman.

FIRTH, R.:

1961 *History and Traditions of Tikopia*, London, Routledge.

FISHER, M. W.:

1946 »The Mythology of the Northern and Northeastern Algonkians in reference to Algonkian Mythology as a whole«, in: F. Johnson (Hrsg.): »Man in Northeastern North America«, *Papers of the R. S. Peabody Foundation for Archaeology*, 3, Andover, Mass.

FRAZER, J. G.:

1926–1936 *The Golden Bough*, dritte Aufl., 13 Bde., Macmillan und Co, London.

GAYTON, A. H., und S. S. NEWMAN:

1940 »Yokuts and Western Mono Myths«, *Anthropological Records* 5, Berkeley.

GUNTHER, E.:

1928 »A further analysis of the First Salmon Ceremony«, *University of Washington Publications in Anthropology*, 2.

HILL-TOUT, CH.:

1911 »Report on the Ethnology of the Okanak.ën of British Columbia«, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 41.

HOFFMAN, W. J.:

1884 »Selish Myths«, *Bulletin of the Essex Institute*, 15, Salem, Mass.

KARSTEN, R.:

1935 »The Head-Hunters of Eastern Amazonas«, *Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum*, Bd. VII, Helsingfors.

LÉVI-STRAUSS, C.:

1969 »Compte rendu d'enseignement 1968–1969«, *Annuaire du Collège de France*.

1971 »Comment meurent les mythes«, *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, 2 Bde., Calmann-Lévy, Paris. (Auch in: *Strukturelle Anthropologie*, II, S. 287–301).

1971 *L'Homme nu*, Paris, Plon; dt. *Der nackte Mensch*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975.

MAUPOIL, B.:

1943 *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie – XLII), Paris.

NADEL, S. F.:

1971 *Byzance noire. Le royaume des Nupe du Nigeria* (A *Black Byzantium*, 1942), Paris, François Maspero.

PHINNEY, A.:

- 1934 »Nez Percé Texts«, *Columbia University Contributions to Anthropology*, 25, New York.

RAY, V. F.:

- 1933 »Sanpoil Folk Tales«, *Journal of American Folklore*, 46.

REICHARD, G. A.:

- 1947 »An Analysis of Coeur d'Alène Indian Myths«, *Memoirs of the American Folklore Society*, 41.

SPECK, F. G.:

- 1915 »Some Micmac Tales from Cape Breton Island«, *Journal of American Folklore*, 28.

SPIER, L.:

- 1928 »Havasupai Ethnography«, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 29, Teil 3, New York.

- 1933 *Yuman Tribes of the Gila River*, University of Chicago Press.

SPINDEN, H.:

- 1908 »Myths of the Nez Percé Indians«, *Journal of American Folklore*, 21.

STERN, B. J.:

- 1934 »The Lummi Indians of Western Washington«, *Columbia Contributions to Anthropology*, 17, New York.

TEIT, J. A.:

- 1898 »Traditions of the Thompson Indians«, *Memoirs of the American Folklore Society*, 6.

- 1912 »Mythology of the Thompson Indians«, *Memoirs of the American Museum of National History*, 12, Leiden-New York.

THEVET, A.:

- 1575 *La Cosmographie universelle*, Paris.

WHITE, L. A.:

- 1942 »The Pueblo of Santa Ana, New Mexico«, *Memoir Series of the American Anthropological Association*, 60, *American Anthropologist*, 44, Nr. 4, Teil 2.

Postskriptum

Dieses Buch befand sich bereits im Druck, als Prof. R. T. ZUIDEMA mich freundlicherweise auf einen Aufsatz aufmerksam machte, der mir entgangen war: T. PLATT, »Symétries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie«, *Annales*, 33. Jg. Nr. 5/6, Sept. – Dez. 1978, der im gleichen Jahr wie die erste Fassung dieses Kapitels er-

schien. Der Autor vermerkt hier eine neue Beobachtung, die die obige Interpretation des Bezugs zwischen Zwillingsgeburt und Hasenscharte unmittelbar bestätigt: »Es wird auch gesagt, daß sich das Kind im Bauch einer schwangeren Frau teilt, wenn diese durch den Donner und die Blitze erschreckt wird. Man hat mir erzählt, daß die Zwillinge manchmal mit Lippen geboren werden, die in der Mitte senkrecht gespalten sind: Auch dies schreibt man dem durch Donner und Blitze hervorgerufenen Schrecken zu« (S. 1097).

SECHZEHNTES KAPITEL

Ein kleines mythisch-literarisches Rätsel

»Die Poesie ist der Ort abstandsgleicher Punkte zwischen dem rein Sinnlichen und dem rein Verstandesmäßigen – auf der Ebene der Sprache.«

P. VALÉRY, *Cahiers*, Paris 1974, Bd. 2, S. 1130.

Apollinares Gedicht »*Les Colchiques*« (*Die Herbstzeitlosen*, in: *Gedichte französisch-deutsch*, übers. von I. Nübner und L. Klünner, Darmstadt/Neuwied, 1969: 43) ist so bekannt, daß sich eine Textwiedergabe erübrigt. Ich möchte hier übrigens nicht das ganze Gedicht, das Jean-Claude Coquet äußerst scharfsinnig analysiert hat (*Sémiotique littéraire*, Paris 1972, 6. Kap.), sondern nur ein Detail ins Auge fassen, das den Kommentatoren bisher rätselhaft geblieben ist. Warum fügt der Dichter in den Versen 10–11 den Herbstzeitlosen als Epitheton den Ausdruck »*mères filles de leurs filles*« (Mütter, Töchter ihrer Töchter¹) bei?

Jean-Claude Coquet begnügt sich in seiner Studie mit der Behauptung, daß »die Wendung im Französischen sehr geläufig ist«, und als Beleg zitiert er La Fontaine, der an einer Stelle den Ausdruck »*fils de ses œuvres*« (Sohn seiner Werke) verwendet – eine Metapher mit moralisierender Tendenz, die nicht die ur-

1 Diese wörtliche Übersetzung weicht – zur Verdeutlichung des von LEVY-STRAUSS gemeinten Sachverhalts – von der Übersetzung in der deutschen Ausgabe ab; Anm. d. Übersetzer.

sprüngliche Gestalt dieser Denkfigur sein kann und bei der nicht einzusehen ist, warum und vor allem wie sie auf unbeseelte Wesen ausgedehnt werden könnte.

Freilich haben die Vorgänger Coquets ihrerseits geradezu entwaffnende Interpretationen vorgeschlagen: »*Mères de famille* [verheiratete Frauen mit Kindern], die so entsetzlich geschminkt sind, daß man sie für die Töchter ihrer Töchter halten könnte«, meint R. Faurisson (aber die Blüte der Herbstzeitlosen hat eine unauffällige und zarte Färbung); M.-J. Durry hingegen / verbin- 291 det die Blütezeiten mit der Geburt der Kinder, die ihr zufolge »die Blüte der Menschheit« seien ... R. Lefèvre, der Lösung schon näher, erwägt »eine mögliche Anspielung auf irgendeine botanische Eigentümlichkeit der Herbstzeitlosen«, aber er läßt die Frage sogleich fallen, indem er hinzufügt, daß »sie mit modernen Botaniklehrbüchern nicht geklärt werden kann« (zu diesen Autoren vgl. Coquet, *l.c.*, S. 127). Man zweifelt, ob er wirklich darin nachgeschlagen hat, und vor allem zweifelt man, ob er ältere Werke zu Rate gezogen hat, die den sinnlich wahrnehmbaren Aspekten der Dinge gegenüber oft aufmerksamer sind. Denn die Herbstzeitlose, eine »vom botanischen Standpunkt aus schwierige und unklare Gattung« (L. H. Bailey, *The Standard Cyclopedia of Horticulture*, New York 1943, Bd. 1, S. 824), besitzt wenigstens drei Charakteristika, die sie übrigens jeweils mit anderen Pflanzen teilt und die – jedes auf seine Weise – nicht nur den Sinn von Apollinaires Formulierung erhellen, sondern auch die tieferen Gründe, die ihn dazu veranlaßt haben konnten, sie in einen fest umrissenen Kontext einzuführen.

Die Herbstzeitlose, auch *veillote* genannt, »da sie erblüht, wenn die langen Abende beginnen« (*Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle* [...] par M. Pierre Larousse), bringt nämlich lange Blüten hervor, die rasch aus dem Boden sprießen und sich im Herbst öffnen. Diese Blüten tragen lediglich Staubgefäße, während der Fruchtknoten zehn oder zwanzig Zentimeter unter der Erde seitlich auf der Knolle sitzt. Zur Befruchtung wandert der Pollen ins Innere des Perianthums, das sich nach unten als hohle, stengelförmige Röhre fortsetzt, die fünf- oder sechsmal länger ist als die Blattspreite – er legt also eine Strecke von mehreren Dezimetern zurück.

Zu dieser Eigentümlichkeit gesellt sich eine andere: »Der Fruchtknoten bleibt bis zum Frühling unter der Erde seitlich auf der Knolle. Zu dieser Zeit sprießt er hervor, entwickelt sich und erhebt sich über den Boden, und im Juni bringt er eine kapselförmige, dreifächerige Frucht zur Reife (E. Perrot, *Plantes medicinales de France*, 4 Bde., Paris 1947, Bd. 3, Karte 67).

Auf einen dritten Aspekt schließlich weist der *Dictionnaire des Sciences naturelles* [...] *par plusieurs professeurs du Jardin du Roi et des principales écoles de Paris* nachdrücklich hin (F. G. Levrault, Strasbourg – Le Normant, Paris 1816–1830, Bd. X, 1818, Art. »*Colchique*«), wobei die Knolle (*le bulbe*) dem Sprachgebrauch der alten Botaniker zufolge noch weiblichen
 292 Geschlechts ist: / »Diese Blüten erscheinen im September und Oktober, und erst im kommenden Frühjahr entwickeln sich die Blätter [...]. Die Knolle [*la bulbe*], die die Blüten und die Früchte hervorgebracht hat, verzehrt sich jedes Jahr und wird nach diesem Zeitraum zerstört und durch eine andere ersetzt, die sich neben ihr entwickelt hat: so daß sich die Pflanze infolge dieser jährlichen Erneuerung der Knollen, die sich immer an der gleichen Seite vollzieht, jedes Jahr um die Dicke ihrer Knolle weiterbewegt.«

Wenn also die Blüte der Herbstzeitlosen strenggenommen auch hermaphroditisch ist, so weist dieser Hermaphroditismus doch eine ganz besondere Eigenschaft auf, da ein größtmöglicher Abstand das weibliche Organ vom männlichen trennt: dieses sitzt immer ganz oben in der Blüte; jenes befindet sich mehrere Zentimeter unter der Erde, mit der Masse der nährenden Knolle verwachsen, die zugleich der Ursprung der gegenwärtigen Pflanze wie der Ansatz der künftigen ist. Eine zeitliche Verknüpfung geht einher mit einer räumlichen Trennung. Diese räumliche Dimension des Hermaphroditismus veranlaßt einen beinahe dazu, zwei getrennte, sich aus der Ferne vereinigende Geschlechter anzunehmen – nach dem Bilde Adams vor der Existenz Evas, der manchen Talmudisten zufolge hermaphroditisch gewesen sein soll: aus zwei Körpern gebildet, der eine männlich, der andere weiblich, die auf solche Weise miteinander verbunden waren, daß das Organ des einen eine beachtliche Strecke zurücklegen mußte, bevor es sich mit dem Organ des anderen vereinigen und es befruchten konnte ...

Wir haben gesehen, daß bei der Herbstzeitlosen das Erscheinen der Blüten erst dem der Blätter, dann dem der Samen um einige Monate vorausgeht: ersteres geschieht im Herbst, letzteres im Frühjahr des folgenden Jahres. Aber es hat auch den Anschein, daß die Samen bei der Fortpflanzung nur eine bedingte Rolle spielen, weil diese normalerweise durch die Verdoppelung der Knolle gesichert ist. Anders gesagt, die Herbstzeitlose gehört zur großen Familie der Klone, und man weiß, wie schwierig – wenn nicht unmöglich – es in diesem Fall sein kann, bei mehreren Einzelexemplaren zu unterscheiden, welches die Mutter- und welches die Tochterpflanzen sind. Manche Gramineen bilden einen Klon, der sich über mehrere hundert Meter erstreckt und dessen Entstehung über tausend Jahre zurückliegt. In Amerika hat man einen Klon mit nahezu 50 000 Espen ausgemacht, der mehr als achtzig Hektar einnimmt; ein anderer Klon aus Bäumen ein und derselben Art könnte 8000 Jahre alt sein. In derartigen Fällen verliert die Unterscheidung zwischen absolut und relativ benachbarten Generationen jeden Sinn. / 293

Beim *Colchicum autumnale* stehen also Faktoren der Undifferenziertheit gleichgewichtig mehreren Formen von Diskrepanz gegenüber: Ein vertikaler Abstand charakterisiert die Befruchtungsweise, ein horizontaler Abstand den Fortpflanzungsmodus. Zu diesen beiden Diskrepanzen räumlicher Ordnung gesellt sich eine dritte zeitliche Ordnung, da ja die Blüte ein und derselben Pflanze acht oder neun Monate vor den Blättern erscheint.

Allein dieser letzte Zug genügte nun, um das Epitheton »*mères filles des filles*« zu erhellen². Tatsächlich nannten die alten Botaniker nicht nur die Herbstzeitlose, sondern auch den Huf-

2 Als ich diesen Text schrieb, übersah ich, daß der Zusammenhang schon von Michel DEGUY (»Encore une lecture des *Colchiques* ou: un poème dé l'apophonie«, in: *Poétique*, 20, 1974, S. 456, Anm. 7) und Maria VAILATI in einer Anmerkung zu einer von COQUETS Text getrennten Publikation (*Centro Internazionali di Semiotica e di Linguistica*, Universität Urbino, Vorveröffentlichung Nr. 13, 1972) hergestellt worden war. Ich danke J.-C. COQUET für die Mitteilung dieser Anmerkung, die meinen eigenen Beobachtungen in mehreren Punkten zuvorkommt.

lattich, den Pestwurz (*Encyclopédie Diderot-d'Alembert*, Art. »*Fils avant le père*«) und das Weidenröschen *Filius-ante-patrem* (Sohn vor dem Vater), sei es, weil die Blüten oder Blütenschäfte vor den Blättern erscheinen, sei es, weil die Frucht schon vor dem Aufbrechen der Blüte deutlich sichtbar ist. Apollinaire war gebildet genug, um diesen alten Ausdrücken begegnet zu sein und sie bewußt wiederverwendet zu haben. Und wie das Folgende zeigen wird, hat er allen Grund, sie im Femininum zu gebrauchen.

Er kannte wahrscheinlich auch ihren entlegenen mystischen Ursprung, der ihnen noch mehr Reiz verleiht und sie in hervorragendem Maße für eine poetische Funktion prädestiniert. Unter ihren ältesten Erwähnungen kann man Texte des Pseudo-Augustin über die Jungfrau Maria zitieren, von denen der eine aus dem 5. oder 6. Jahrhundert, der andere möglicherweise erst aus dem 8. Jahrhundert stammt: »Der Schöpfer hat den Schöpfer geboren, die Dienerin den Meister, die Tochter gebär den Vater: Tochter seiner göttlichen Natur, Mutter seiner menschlichen
 294 Natur«³. Von daher leitet sich die spätere Formel / des zweiten Textes über Maria ab: »Tochter Gottes, Mutter Gottes.« Man findet den Ausdruck bei Chrétien de Troyes wieder: »Möge es ihnen gewähren der ruhmreiche Vater, der aus seiner Tochter seine Mutter machte« (*Perceval le Gallois*, Stock, Paris 1947, S. 195), ebenso bei Dante.

In einem anderen, aber ebenfalls theologischen Kontext tritt die Figur übrigens noch früher auf: »Die vedischen Inder«, notiert Dumézil, »haben über die Eigenschaft des Feuers, sich zu erneuern und sich unaufhörlich aus sich selbst hervorzubringen, nachgedacht [...]«. Sie nannten es auch Tanūnapāt, »Nachkomme seiner selbst« (*Fêtes romaines*, Paris 1975, S. 66). In ebendiesem Geiste erwähnt das Mabinogi von *Kulhwch und Olwen*

3 *Sermo de Virginitate Mariae* (*Patrologia latina*, Ergänzung, II, Sammlung 1187); *Sermo* 195,3 (*ibid.*: 39, Samml. 2108). Über die freundliche Vermittlung von Paul VIGNAUX hat der Reverendus Pater FOLLIET von den *Études augustiennes* sich bereit erklärt, diese Texte zu prüfen und mir ihre genauen Angaben mitzuteilen. Beiden danke ich dafür.

den Nerth als Sohn des Kadarn und Llawe als Sohn des Erw, das heißt jeweils die Stärke als Sohn von Stark und Boden als Sohn von Furche, während man das Gegenteil erwartet hätte, wie Loth bemerkt (J. Loth, *Les Mabinogion du Livre rouge de Hergest* ..., 2 Bde., Paris 1913, Foutemoing & Cie., Einleitung).

Chrétien de Troyes habe ich bereits zitiert, und diese Wendung scheint in der Tat in der Artus-Literatur ein besonderes Schicksal erfahren zu haben. Im *Parzival* des Wolfram von Eschenbach sagt die schwangere Herzeloide von ihrem verstorbenen Gatten Gahmuret: »Nun bin ich ihm Gattin und Mutter zugleich, wenn auch viel jünger als er, denn ich trage ihn in mir, seinen Lebenskeim [...]« (§ 109). Im *schastel marveille* spricht Arnive folgendermaßen zu Gawan: »Eine Mutter gebär ein Kind; dieses wiederum ihre Mutter ward. Eis entsteht aus Wasser und muß wiederum zu Wasser werden. Denke ich daran, daß ich im Glück geboren bin, dann wird, kehr' ich dahin zurück, eine Frucht aus der anderen kommen (*dâ gît ein vruht die andern vruht*)« (§ 659; vgl. *Parzival*, übers. v. Wolfgang Spiewok, Stuttgart 1981). Hier sind wir der Botanik wieder ganz nahe! In der Anmerkung zu dieser Stelle verweist Tonnelat auf Symphosius (4. Jahrhundert), den Autor einer lateinischen Rätselsammlung, die – wie er sagt – im Mittelalter mehrfach imitiert wurde (E. Tonnelat, *Traduction du Parzival* [...], 2 Bde., Paris 1934, II: 194). Ich habe die lateinische Quelle nicht herangezogen; hier aber sei der uns näher stehende Vigny zitiert, der von seinen Vorfahren sagt: »Wenn ich ihre Geschichte schreibe, stammen sie von mir ab«; zum Beweis der Vitalität schließlich, die diese Denkfigur in unserer Sprache bewahrt hat, möchte ich einen neueren Text von Jean Pouillon zitieren: »Die Tradition funktioniert umgekehrt wie die biologische Erbfolge/, wird 295 aber oft nach deren Vorbild dargestellt. Tatsächlich ist sie eine umgekehrte Abstammung: Der Sohn zeugt hier seinen Vater, und deshalb kann er sich mehrere geben« (*Fétiches sans fétichisme*, Paris: Maspero, 1975: 160). Vielleicht erklärt ein auf der Umkehrbarkeit der Ausdrücke beruhender semantischer Spielraum derselben Ordnung, daß in der Artus-Literatur (die Apollinaire vielleicht schon gut gekannt hat, da er später eine jüngere Version des *Perceval* in modernes Französisch übertrug) Parzi-

val einmal der Sprößling des Priesters Johannes (*Prêtre Jean*), dessen Namen er (im *Titurel* des Albrecht von Scharfenberg) übernehmen wird, ein anderes Mal dessen Vater (im niederländischen *Lancelot*) werden konnte.

Wir haben zunächst die Anatomie und die Physiologie der Herbstzeitlosen nach einer möglichen Erklärung des Attributs »*mères filles de leurs filles*« befragt, das Apollinaire für sie verwendet. Diese Interpretation konnte durch den bis auf das Geschlecht identischen Namen *Filius-ante-patrem* gestützt werden, den die alten Botaniker der Herbstzeitlosen selbst und Arten mit gleichen Merkmalen gaben. Schließlich haben wir uns um die Rekonstruktion dessen bemüht, was man den ethnographischen Kontext dieser Denkfiguren nennen könnte; anders gesagt, die historischen und ideologischen Bedingungen, unter denen sie entstanden sind, haben sich innerhalb einer bestimmten Kultur erhalten oder verschoben: es handelt sich in diesem Fall um esoterische Spekulationen, deren Miniaturform das Rätsel – als Gattung – darstellt, und um theologische Mysterien, die durch die Gelehrtentichtung, die höfische Literatur und die Sprache der Naturalisten zunehmend profanisiert worden sind.

Alle diese Überlegungen zusammen helfen die *raison d'être* eines Epithetons zu verstehen, das man als bloßes Füllsel hätte begreifen können. Seine Aufgabe scheint es zunächst zu sein, die Blumen zu vermenschlichen oder sie wenigstens auf die Stufe beseelter Wesen zu heben, um sie dann umso besser an die dritte Spitze eines Dreiecks setzen zu können, dessen beide anderen bereits von den Kühen und den Kindern (*enfants*) besetzt sind. Letztere sind männlich (*enfant* ist der Bezeichnung nach männlichen Geschlechts), reifen heran und gehen hinweg, entwickeln aber vorübergehend eine zerstörerische Tätigkeit (sie pflücken die Blumen), verhalten sich grell und lärmend, was durch die Lautfolge der Verse 8–9 gut zum Ausdruck gebracht wird: *Les enfants de l'école viennent avec fracas / Vêtus de hoquetons et jouant de l'harmonica* (»Und aus der Schule kommen die Kinder mit Geschrei / Mit Mundharmonikas, am Jäckchen Stickerei«), wie J. C. Coquet sehr richtig festgestellt hat (*l.c.*, S. 125). Die Kühe hingegen, die weiblich sind, weiden im Banne des langsamen Rhythmus des Anapäst (*ibid.*, S. 118), und bald werden sie

im Schlachthaus oder vergiftet sterben. Zwischen diesen beiden Neigungsflächen, einer ansteigenden und einer abfallenden, perpetuieren allein die Herbstzeitlosen sich horizontal, wobei dieser Ausdruck eine doppelte – eine eigentliche und eine übertragene – Bedeutung erhält: als stationäre oder fast stationäre Fortpflanzung auf dem Boden (die aufeinanderfolgenden Pflanzen rücken um Knollendicke weiter) und als identische Selbstreproduktion. So stellen die Herbstzeitlosen das feste und beständige Element dar und können deshalb dem Gedicht seinen Titel verleihen.

Das ist aber noch nicht alles. Denn wenn das gerade skizzierte Interpretationsschema den drei Ausdrücken – Kühen, Kindern, Herbstzeitlosen – einen symbolischen Wert zumißt, so bleibt die symbolische Bedeutung für die beiden ersten Ausdrücke doch vage. Nichts im Gedicht bestätigt sie; man kann sie nur erschließen. Dagegen wird die symbolische Funktion des dritten Ausdrucks explizit formuliert und liefert sogar die Keimzelle des Gedichts: Durch ihre Farbe, durch ihre Bewegung im Wind symbolisieren die Herbstzeitlosen die Augen und Lider der Geliebten, die den Dichter, der nur noch für sie lebt, allmählich vergiften. Folglich besitzen hier einzig die Herbstzeitlosen voll und ganz den Wert eines Zeichens.

Hören wir nun abschließend einen großen Mathematiker: »Im Wechselspiel von ›Signifikat‹ und ›Signifikant‹ ist offenbar, daß das vom allgemeinen Fluß mitgerissene Signifikat den Signifikanten wie ein Gewächs hervortreibt und zeugt, das sich beständig weiter verzweigt. Aber der Signifikant erschafft das Signifikat jedesmal neu, wenn wir das Zeichen interpretieren. Und wie das Beispiel biologischer Formen zeigt, kann der Signifikant (der Abkömmling) im Zeitraum einer Generation zum Signifikat (dem Vorfahren) werden.

Mit dieser subtilen Balance zwischen zwei Morphologien, mit ihrem gleichzeitigen Anspruch auf Reversibilität und Irreversibilität trägt die symbolische Dynamik (in lokaler und konzentrierter Form) alle Widersprüche der wissenschaftlichen Weltanschauung in sich und ist das Bild des Lebens selbst« (R. Thom *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris 1974, Coll. 10/18, U. G. E., S. 233). /

Wir versuchten, eine auf den ersten Blick seltsame Wendung für gewisse Pflanzen zu verstehen, indem wir von botanischen Beobachtungen ausgingen und schließlich auf dem Wege über die Ideengeschichte auf die Reflexionen eines Fachmannes der abstraktesten aller Wissenschaften stießen: die Reflexionen über gewisse formale Eigenschaften der Symbolik; und dies am Beispiel eines Falles, in dem gerade die fraglichen Pflanzen symbolische Funktion übernehmen sollen. Indem sie ihrerseits zum Zeichen werden, können die konkreten Eigenschaften, die sie von Natur aus besitzen, mit der semantischen Funktion, die der Dichter ihnen verleiht, in ihnen verschmelzen. »*Mères filles de leurs filles*«, »Mütter, Töchter ihrer Töchter« – dies sind die Herbstzeitlosen sowohl aufgrund ihrer Klon-Natur und der zeitlichen Verschiebung, die zwischen ihrer Blüte und dem Sprießen ihrer Blätter besteht, als auch durch die Verschiebung, die sich aus der Funktion des Signifikanten ergibt, die sie gegenüber einem Signifikat einnehmen sollen. Gewöhnlich erscheinen die Blätter als Vorzeichen der Blüte, während hier das Umgekehrte der Fall ist. Die formale Verschiebung ist nicht weniger instabil, denn sie kippt, wie Thom sagt, jedesmal um, wenn wir das Zeichen interpretieren. Diese Instabilität kommt auch im Gedicht zum Ausdruck: Wenn Apollinaire die Herbstzeitlose mit der »Farbe der Augenringe« (*couleur de cerne*) und weiter unten mit der »Farbe deiner Augenlider« (*couleur de tes paupières*) ausstattet, so macht er die Lider zum Signifikant der Blüten, die vom Signifikanten der Lider nun zu deren Signifikat werden.

J.-C. Coquet hat also recht, wenn er in seiner Gedichtanalyse (*l.c.*, S. 120) hervorhebt, daß »die beiden Ausdrücke einander wechselseitig definieren können« und daß »wir damit in ein mythisches Universum eintreten, [...] das einzige Universum, in dem es möglich ist, zwei Attribute, die zwei gegensätzlichen Isotopien angehören, zu verbinden«. Hingegen rührt der Widerspruch, den er zu sehen glaubt, daher, daß er zur Interpretation des Textes zwischen den Kategorien des Aktiven und Passiven unterscheidet. Aber diese Kategorien sind nicht angemessen: der Widerspruch verflüchtigt sich, wenn man sie durch die Kategorien von Signifikant und Signifikat ersetzt, weil es ja, wie wir gesehen haben, eine der wesentlichsten Eigenschaften

der Beziehung zwischen Signifikat und Signifikant ist, stets umkehrbar zu sein.

Die kleine Übung, zu der wir den Leser eingeladen haben, bestätigt also, daß sich die strukturelle Analyse in einem / Kontinuum entfaltet, in dem die empirische Beobachtung noch der geringsten Besonderheiten der natürlichen Welt untrennbar mit einer Reflexion über die formalen Eigenschaften gekoppelt ist, die den Mechanismen des Denkens innewohnen. Zwischen diesen Extrempunkten liegt eine abgestufte Reihe von Übergangsebenen. So erscheint die Funktion der Colchiques – *»mères filles de leurs filles«* – wie im Prisma der Analyse gebrochen, die eine zergliedernde Gewalt an ihnen ausübt, indem sie botanische Gesichtspunkte, theologische und mystische Referenzen, eine strukturelle Position im Gedicht und schließlich eine semantische Ambiguität isoliert. Wenn uns eine mythische, poetische oder – allgemeiner – künstlerische Figur bewegt, so deswegen, weil sie auf jeder Ebene eine spezifische Bedeutung anbietet, die dennoch parallel zu den anderen Bedeutungen bleibt, und weil wir sie alle auf mehr oder weniger dunkle Weise gleichzeitig erfassen.

Wenn man sie aber differenzieren will, um das Wesen der ästhetischen Empfindung zu erhellen, so gelangt man dazu über keine anderen Wege als die der Ethnographie und Geschichte: das heißt über jene immer unterschiedlichen Weisen, in denen die Menschen die Welt, deren Teil sie sind, hier und dort erlebt und gedacht haben und es weiterhin tun. Und die Schranken zwischen den sinnlichen und intellegiblen Aspekten dieser Welt können nur – und sei es, um in die Bedeutung eines kurzen Gedichts einzudringen – durch den gemeinsamen Rückgriff auf die exakten, die Natur- und Geisteswissenschaften ein wenig geöffnet werden.

SIEBZEHNTE KAPITEL

Von Chrétien de Troyes zu Richard Wagner

»Du siehst mein Sohn, / zum Raum wird hier die Zeit.« Diese Worte, die Gurnemanz im ersten Akt an Parsifal richtet, während sich das Bühnenbild unter den Augen der Zuschauer verwandelt, liefern wohl die tiefgründigste Definition, die jemals vom Mythos gegeben wurde. Wahrer noch erscheinen sie in Hinblick auf den Gralsmythos, über dessen historischen Ursprung – und seine Entstehungsorte – alle möglichen Hypothesen vorgebracht wurden und weiterhin vorgebracht werden.

Manche Autoren wandten sich dem alten Ägypten und Griechenland zu und finden in den Gralserzählungen ein Echo uralter Kulte des Todes und der Auferstehung eines Gottes wieder. Im Hinblick auf Osiris, Atis oder Adonis oder auch auf den Demeter-Kult würde der Besuch im Gralsschloß dann in rudimentärer Form eine mißlungene Initiation in einen Fruchtbarkeitsritus illustrieren.

Andere gehen von einem christlichen Ursprung aus, den man sich übrigens auf sehr verschiedene Art vorstellt. Im liturgischen Bereich könnte das Gefolge des Grals an die Krankenkommunion oder auch an byzantinische Riten erinnern: etwa an den »Großen Einzug« der griechischen Kirche, in dessen Verlauf ein Priester das Brot der Eucharistie mit einem Messer anritzt, das »Heilige Lanze« genannt wird. Man wollte in der Gralsgeschichte auch den Übergang vom Alten zum Neuen Testament symbolisiert sehen; das Zauberschloß stellte dann den Tempel Salomons, die Schale (oder der Stein) zur Erzeugung der Speisen die Gesetzestafeln und das Manna, die Lanze den Aaronsstab dar. Aus christlicher Perspektive wäre es jedoch ungewöhnlich,

wenn der Träger des heiligen Gefäßes – Kelch oder Ziborium – eine Frau wäre, wie / es die alten Erzählungen vorsehen. Diese 301 Frau, sagt man dann, repräsentiert auf allegorische Weise die Heilige Kirche, und der Besuch des Helden im Gralsschloß erinnert an die Rückkehr ins irdische Paradies.

Eine andere Auslegung läßt sich von iranischen Überlieferungen leiten. Sie nehmen auf eine mythische Gestalt Bezug, die sich entschloß, an der Spitze einer Truppe von Dämonen gegen die himmlischen Mächte zu kämpfen. Sie stürzte verwundet zur Erde und muß in ihrem Siechtum ausharren, bis ihr Enkel den Kampf wiederaufnimmt, ihn gewinnt und ihr damit auch die Gesundheit wiederschenkt. Diese Sage geht wahrscheinlich auf eine Theorie hermetischer Philosophen des hellenistischen Ägypten zurück, die von den Arabern ans Abendland weitergegeben wurde und der zufolge die göttliche Weisheit in einen großen Krater zur Erde herniederfuhr, in den man nur eintauchen muß, um das höchste Wissen zu erlangen: eine regelrechte Taufe des Intellekts. Dieser Krater [ein vasenartiges, weitrandiges Gefäß, Anm. d. Übers.] würde mit dem Sternbild gleichen Namens verschmelzen. Das altfranzösische Wort *graal* kommt also vom griechischen *crater*, vielleicht über das lateinische *cratis*, »Flechtwerk«, in jedem Fall aber über das spätlateinische *gradalis*, »Napf, Schale«. Die Etymologie läßt also zu, im Gral einen Gegenstand himmlischen Ursprungs zu sehen, der mit mystischen Kräften ausgestattet ist.

Es wäre schließlich erstaunlich, wenn die Psychoanalyse nichts zu diesem Thema beizutragen hätte: sie sieht in der blutenden Lanze gerne ein phallisches und im Gral selbst ein weibliches Sexualsymbol, und dies mit umso größerem Eifer, als manche Versionen die Lanze mit der Spitze im Gral ruhend beschreiben.

Heute scheint sich eine umfassendere Übereinkunft eher in anderer Richtung auszuprägen. So findet man in den Gralserzählungen zahlreiche Elemente, die aus der keltischen Mythologie zu stammen scheinen, wie sie bruchstückhaft in den alten walisischen und irischen Literaturen bewahrt wurde. Der Gral wäre eines dieser Zaubergefäße: Schüsseln, Körbe, Trinkhörner oder Kessel, die ihren Benützern unversiegbare Nahrung, manchmal gar Unsterblichkeit verschaffen. Die irischen Über-

lieferungen und die Überlieferungen aus Wales, die in der sogenannten Mabinogion-Sammlung zusammengefaßt sind, erwähnen ebenfalls magische und blutende Lanzen.

Die Texte schildern den Gralskönig als einen an den Schenkeln verwundeten Herrscher. Unfähig zu reiten und zu jagen, widmet er sich dem Fischfang, um sich zu zerstreuen, und daher gibt man ihm den Namen »Fischer-König«: in Wagners Werk / sieht man ihn zum ersten Mal auf dem Weg zum Bad in einem See. Diese Affinitäten zum Wasser verbinden Amfortas mit einem übernatürlichen Wesen: mit Bran, dem Gebenedeiten aus den walisischen Mythen, der dem irischen Gott Nuadu entspricht (dessen Name exakt »Fischer« bedeutet); beide sind Herr über ein Zauberschwert und einen magischen Kessel. In den keltischen Überlieferungen führt die sexuelle Impotenz oder die moralische Nichtswürdigkeit des Herrschers häufig zum Niedergang seines Reiches, zur Unfruchtbarkeit von Menschen, Vieh und Land, das heißt, zu ähnlichen Verwünschungen, wie sie das Gralsreich, das »öde Land« (*terre gaste*), seit dem Siechtum seines Königs heimsuchen. Um diesen Zauber zu brechen, bedarf es eines unbekannten Besuchers, der eine oder mehrere Fragen stellt, ein Motiv, das bereits in den irischen oder walisischen Überlieferungen vorhanden ist.

Die älteste bekannte Version der Gralsgeschichte stammt jedoch nicht aus England; man verdankt sie dem französischen Dichter aus der Champagne, Chrétien de Troyes, der sie zwischen 1180 und 1190 verfaßte. Sein Tod in diesem oder im anderen Jahr reißt ihn mitten aus seiner Arbeit. Perceval nun, der junge Held der Geschichte, erhält hier den Beinamen »der Waliser«, und Chrétien erklärt, daß er sich von einem Buch inspirieren ließ, das er von seinem Schutzherrn Philippe d'Alsace, Graf von Flandern, erhalten hatte, noch bevor dieser zum dritten Kreuzzug, in dem er umkam, aufgebrochen war. Zu dieser Zeit lag die Eroberung Englands durch die Normannen kaum ein Jahrhundert zurück; und kaum fünfzig Jahre bevor Chrétien sein Werk begann, übernahmen die Prinzen des Hauses Anjou, die mit den Normannen durch Heirat verbunden waren, deren Nachfolge an der Spitze des Reiches und begründeten die Dynastie der Plantagenêt. Auf beiden Seiten des Ärmelkanals sprach man französisch oder zumindest normannische oder picardische

Dialekte; die Hofdichter pendelten mit den adeligen Herren, von denen sie abhängig waren, zwischen den Küsten hin und her. Es würde uns also nicht in Erstaunen setzen, wenn das heute verlorene Buch, das Chrétien de Troyes benützte, eine oder mehrere walisische Legenden thematisiert hätte, wie es die Nationalität nahelegt, die er seinem Helden und einigen anderen Personen- und Ortsnamen verleiht, die man bei ihm oder seinen Fortsetzern antrifft¹. /

Es wäre interessant, aber zu langwierig, der Erzählung Chrétiens Schritt für Schritt zu folgen; wir werden uns hier mit einer Skizze ihrer Umrisse begnügen. Eine verwitwete adelige Dame hat nach mehreren Schicksalsschlägen – Verlust des Gatten, Tod ihrer beiden älteren Söhne im Kampf – in einem öden Wald Zuflucht gesucht, in dem sie ihren letztgeborenen Sohn erzieht, ohne ihm von seiner Herkunft und der umliegenden Welt zu berichten. Eines Tages begegnet der einfältige Knabe Ritters, die er zunächst – stattlich wie sie sind – für übernatürliche Wesen hält. Trotz der Tränen, die seine Mutter vergießt, entschließt er sich, ihren Spuren zu folgen und gelangt nach einigen Verzögerungen an den Artushof, wo eine Jungfrau, die seit sechs Jahren nicht gelacht hat, ihre Stimme wiederfindet und ihm eine große Zukunft prophezeit. Perceval, der nicht einmal seinen Namen kennt, möchte gerne zum Ritter geschlagen werden; man verlacht ihn, da er weder Schwert noch Rüstung besitzt. Nach dieser Abweisung verläßt der Held den Ort, begegnet einem unbekannten Ritter, tötet ihn mit seinem eigenen Wurfspieß, nimmt ihm seine Ausrüstung und gelangt zum Weisen Gornemant de Goort, der ihm seine Gastfreundschaft anbietet, ihn das Waffenhandwerk lehrt und ihn zum Ritter schlägt. Perceval aber quälen Gewissensbisse, seine Mutter im Stich gelassen zu haben, und er bricht auf, um zu ihr zurückzukehren.

Unterwegs steht er einer belagerten Schloßherrin bei, befreit sie von ihren Feinden und knüpft ein Liebesverhältnis zu ihr an.

1 Bei der vorangehenden Rekapitulation ließ ich mich von dem schönen Buch von J. FRAPPIER leiten: *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal*, Paris 1972.

Dennoch quält ihn der Gedanke an seine Mutter. Er verschiebt seine Heiratspläne auf später, nimmt seinen Weg wieder auf und dringt in eine Schlucht vor, in der ein Bach so reißend fließt, daß er ihn nicht zu überqueren wagt. Zwei Männer in einem Kahn, von denen der eine angelt, erklären ihm den Weg zu einem benachbarten Schloß. Dort heißt ihn der Fischer willkommen; er ist der König des Landes, der seit einem Lanzenstoß, der ihm beide Schenkel durchbohrte, dahinsiecht. Im Prunksaal des Schlosses erhält Perceval ein Schwert seines Gastgebers; dann sieht er eine geheimnisvolle Prozession an sich vorüberziehen, darunter einen jungen Mann, der eine Lanze mit blutiger Spitze hält, und zwei Jungfrauen, von denen die eine einen Gral, das heißt, einen Kelch ganz aus Gold und reich besetzt mit Edelsteinen, die andere ein Silbertablett trägt. Auf dem Tablett schneidet man das Fleisch für die Gäste vor, aber bei jedem Gang schreitet die Gralsträgerin ohne anzuhalten vorüber und betritt ein Nebengemach. Trotz seiner Neugier wagt Perceval nicht zu fragen,

304 »wer damit / bedient wird«. Er besinnt sich, daß zunächst seine Mutter, dann Gornemant ihm empfohlen hatten, sich in allen Lebenslagen zurückhaltend zu zeigen und keine Fragen zu stellen.

Nach einem prachtvollen Mahl, das sich bis spät in die Nacht hinzieht, führt man Perceval in sein Zimmer. Als er am nächsten Morgen erwacht, ist das Schloß verlassen. Vergeblich klopft er an die Türen; seine Rufe bleiben ohne Antwort, ohne Hilfe muß er seine Kleider und seine Rüstung anlegen, findet im Hof sein gesatteltes und gezäumtes Pferd, seine Lanze und seinen Seitenschild. Gerade als er die Zugbrücke überquert, klappt diese jäh nach oben und wirft ihn beinahe nieder.

Überschlagen wir die neuen Abenteuer, in deren Verlauf er von einer ihm bisher unbekannten Kusine erfährt, daß er sich beim »siechen« (*méhaigné*) Fischer-König hätte nach der blutenden Lanze und dem Gral erkundigen müssen. Dann nämlich wäre sein Gastgeber genesen und der Bann gebrochen worden, der schwer auf jenem Königreich lastet. Von seiner Kusine erfährt der Held auch, daß seine Mutter nach seinem Fortgang vor Kummer gestorben ist. Diese Nachricht erschüttert ihn so sehr, daß er in einer Art Eingebung seinen eigenen Namen errät, den er bis zu diesem Zeitpunkt nicht gewußt hatte.

Perceval setzt sein unstetes Leben fort, kämpft einen siegreichen Kampf, um die Ehrenbeleidigung einer Dame zu rächen. Eines Tages, als Schnee den Boden bedeckt, fallen drei Blutstropfen einer Wildgans nieder, die von einem Falken verletzt wurde. Dieser Kontrast erinnert Perceval an den hellen Teint und die Purpurlippen seiner Liebsten. Gerade hat er sich in süßen Träumereien verloren, als ihn die Ritter des König Artus, dessen Hof in der Nähe sein Lager aufgeschlagen hat, entdecken. Einer von ihnen, Gauvain, Artus' Neffe, entreißt ihn seiner Versunkenheit und kann ihn endlich vor den König bringen. Dieser war betrübt darüber, seinen einstigen Besucher nicht gefragt zu haben, wer er gewesen sei. Seitdem wandert Artus mit seinem Hof unaufhörlich von einem Ort zum anderen, in der Hoffnung, diesen Unbekannten wiederzufinden, von dem man ihm große Taten hinterbrachte.

Da aber erscheint vor den versammelten adeligen Herren und Damen eine »abscheuliche Maid« auf einer Mauleselin. Sie beschimpft Perceval und wirft ihm sein Schweigen im Gralschloß vor. Er sei, sagt sie, verantwortlich für die Leiden des Königs, denen seine Fragen ein Ende hätten bereiten können, ebenso für den Verfall und die Unfruchtbarkeit des Landes. Daraufhin zählt die abscheuliche Jungfrau Großtaten auf, würdig genug, die Ritter zu verlocken. / Gauvain wählt eine davon ³⁰⁵ aus, und seine Abenteuer liefern den Stoff zu einer langen Erzählung.

Als die Handlung auf Perceval zurückkommt, sind fünf Jahre vergangen. Der Held hat zahllose Prüfungen bestanden, aber das Gralsschloß nicht wiedergefunden. Nach und nach hat er das Gedächtnis verloren und selbst Gott vergessen. An einem Karfreitag reitet er deshalb auch in voller Rüstung einher. Eine Schar von Büßern tadelt ihn deswegen; ihrem Ratschlag folgend, erreicht er die Hütte eines Einsiedlers, bei dem er Buße tut. Der Einsiedler offenbart ihm, daß er sein Onkel sei, Bruder seiner Mutter und der unsichtbaren Gestalt, für die man den Gralsdienst verrichtet: diese letztere ist ein Asket, dessen ausgezehrter Körper eine so stark vergeistigte Natur erlangt hat, daß eine im Gral bewahrte Hostie genügt, um ihn am Leben zu erhalten. Die nämliche Person ist der Vater des Fischer-Königs, dieser selbst also ein Vetter Percevals. Chrétien läßt seinen Helden beim

Einsiedler zurück und wendet sich wieder den Abenteuern Gauvains zu. Wie bereits gesagt, vereitelt Chrétiens Tod die Vollendung seines Werks, und man weiß nicht, auf welche Weise er die Gralssuche weiterführen wollte.

Daraus erklärt sich, daß sich vom frühen 13. Jahrhundert an Fortsetzer an die Arbeit gemacht haben; vielleicht nahmen einige davon sogar einen von Chrétien hinterlassenen Entwurf als Richtschnur. Man kennt die »Fortsetzung Gauvain« und die »Fortsetzung Perceval«, genannt nach ihren wichtigsten Protagonisten, dann die »Fortsetzung Manessier«, die nach ihrem mutmaßlichen Verfasser betitelt ist; schließlich die »Vierte Fortsetzung«, die Gerbert de Montreuil zugeschrieben wird. In der dritten Fortsetzung – der Manessiers – findet man christliche Themen, deren Herkunft wahrscheinlich in einem großen Liederzyklus zu suchen ist, der um 1215 von einem in England lebenden Edelmann aus der Freigrafschaft Burgund verfaßt worden war: von Robert de Boron. Ihm zufolge ist der Gral die Schale, aus der Jesus beim Abendmahl das Lamm aß und in der – nach dem sogenannten Apokryphen-Evangelium des Nikodemus – Joseph von Arimathia das Blut des Gekreuzigten sammelte. Auch wäre die blutende Lanze diejenige, derer Longinus sich bediente, um den verhängnisvollen Stoß gegen den Erlöser zu führen. Joseph hat, immer nach Robert de Boron, den Gral dann nach England gebracht, wo seine jeweiligen Nachkommen sich um dessen Betreuung kümmerten. Der Fischer-König war der / 306 Jüngste von ihnen, aber Perceval bestieg den Gralsthron in Übereinstimmung mit dem Erbrecht, weil Robert de Boron jenen zum Großvater Percevals macht. Wahrscheinlich fand Robert de Boron diese Legende, deren Spur bei Chrétien nicht auffindbar ist, in der englischen Abtei von Glastonbury, die dafür Sorge trug, den Plantagenêts ruhmreiche Vorfahren zu verschaffen (1191 glaubte man die Gräber von König Artus und Königin Ginevra in Glastonbury entdeckt zu haben) und England ebenso verehrungswürdige christliche Altertümer zuzuschreiben, wie sie sich in Frankreich die Kapetinger-Könige für das große Salbungsritual zunutze machten.

Wie immer diese Hypothesen auch lauten mögen – eine ausufernde zeitgenössische oder spätere Literatur bemüht sich

um die Synthese all dieser Elemente oder deutet sie auf ihre Weise neu: so etwa der *Perlesvaus*, der um 1205 in franco-picardischem Dialekt in England verfaßt wurde, die *Elucidation* und der *Bliocadran*, nachträglich und anonym verfaßte Prologe zum Werk Chrétiens, der *Lancelot en prose*, der *Grand Saint Graal*, die *Histoire du Saint Graal*; hinzuzufügen wären noch der walisische *Peredur* und, vom folgenden Jahrhundert an, englische, italienische, spanische, portugiesische und skandinavische Versionen.

Den größten Widerhall aber fand das Werk Chrétiens vor allem in der alemannischen Schweiz und in Deutschland, wovon der *Parzival* und der unvollendete *Titarel* des Wolfram von Eschenbach zeugen, von denen der erstere aus den Anfangsjahren des 13. Jahrhunderts stammt; ebenso die spätere Dichtung *Diu Crône* des Heinrich von dem Türlin; schließlich die Dichtungen von Ulrich von Zatzikoven und von Wirnt von Grafenberg. Für Wagner war Wolfram eine vertraute Gestalt. Im *Tannhäuser* brachte er ihn auf die Bühne, fand auf den letzten Seiten des *Parzival* das Thema zum *Lohengrin*, dachte für einen Augenblick daran, den Held der Gralssuche im *Tristan* auftreten zu lassen. Während der vierzig Jahre, die zwischen der ersten Idee zum *Parsifal* und ihrer Realisierung lagen, hat die Dichtung Wolframs Wagner unaufhörlich beschäftigt.

Wagner selbst hätte wahrscheinlich scharf protestiert, wenn man Cosima Glauben schenken darf, die in ihrem Tagebuch schreibt: »Er bespricht die Anknüpfung an W[olfram]s Parzival als pedantisch, seine Deutung habe eigentlich gar nichts damit zu tun; wie er das Epos gelesen, habe er sich zuerst gesagt, damit ist nichts zu tun, »nur bleiben einige / Bilder haften, der Karfreitag, die wilde Erscheinung von Condrie – das ist alles.« (Freitag, 20. Juni 1879); zwei Jahre später, am Freitag, dem 17. Juni 1881, notiert sie: »[...] der Brief eines Duisburger Herrn, welcher an eine Besprechung des Wolfram'schen Parzival eine Studie über den Parsifal anknüpfen möchte, ärgert R. Er sagt, ebensogut hätte mich eine Geschichte von meiner Amme anregen können« (Cosima Wagner, *Die Tagebücher*, hrsgg. v. Martin Gregor-Dellin und Dietrich Mack, Bd. 2, 1878–1883, München 1977, S. 369 und 750).

Man machte es sich zu einfach, wenn man diese ablehnende

Haltung dem Dichterstolz zuschlagen wollte. Die Lösung, die Wagner zum Problem der Gralsmythologie beiträgt, hat originäre Kraft, wie ich noch zu zeigen versuchen werde; es ist nicht verwunderlich, daß er darum wußte. Cosima zufolge aber bestreitet Wagner einen ursächlichen und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit Wolfram. Das schließt nicht aus, daß Wagner intuitiv ein Schema aufgegriffen hat, das sich im Laufe der Jahre in seinem Denken neu organisiert und transformiert hat. Anders ausgedrückt, eine auf der syntagmatischen Achse fehlende oder sekundäre Relation kann sich nichtsdestoweniger auf der paradigmatischen Achse niederschlagen. In diesem Fall ist das System der Differenzen hervorragend geeignet, uns über die Realität und das Wesen des Bezugs zwischen den beiden Paradigmen aufzuklären. Die Frage stellt sich zunächst in Hinblick auf die Fassungen von Chrétien und Wolfram.

Es steht außer Zweifel, daß Wolfram das Werk Chrétiens gekannt hat, daß er ihm Schritt für Schritt folgt und sich oft mit einer bloßen Übersetzung (nicht ohne einige Irrtümer) begnügt: er gesteht es selbst mehrmals ein. Sein Gedicht ist von französischen Worten und Namen durchsetzt, angefangen beim Namen des Helden, der übrigens die aus der Luft gegriffene und fälschlicherweise über *fal*, *parsi* aus dem Arabischen abgeleitete Etymologie ausschließt, die Wagner von Görres, einem deutschen Autor vom Beginn des 19. Jahrhunderts, übernahm. Parzival heißt Perceval: derjenige, der »in das Geheimnis des Tals eindringt« (*perce le mystère du val*), auf dessen Sohle sich das Gralsschloß verbirgt.

In vielen Punkten aber weicht die Erzählung Wolframs auch ab. Zu Beginn verbreitet sie sich ausführlich über das Leben der Eltern des Helden, Gahmuret und Herzeloyde; sie schreibt Gahmuret eine frühere Ehe mit einer heidnischen Königin zu, aus der er einen Sohn mit weiß-schwarzer Haut hatte, der am Ende der Erzählung erneut auftaucht. Vor allem nimmt Wolfram – nach Parzivals Aufenthalt beim Eremiten, den er / Trevrizent nennt – wie Chrétien den Bericht von den Abenteuern Gawans (Gauvains) auf, kommt aber schließlich auf Parzival zurück. Dieser gelangt zum Gralsschloß, stellt die vorgeschriebene Frage, heilt Amfortas und tritt mit seiner

Gattin Condwiramurs und seinen beiden Söhnen dessen Nachfolge als Gralskönig an.

Im Übergang von Chrétien zu Wolfram wird schließlich die Natur des Grals tiefgreifend verändert. Für Chrétien meint das Wort *graal* ein aus Gold geschmiedetes Gefäß, das eine Hostie enthält, die einzige Nahrung einer geheimnisvollen und unsichtbaren Gestalt, die in einem Nebenzimmer ruht. Wolfram läßt diese Figur kurz auftreten und identifiziert sie als Titurel, den Vater des verstorbenen Frimutel, der wiederum Amfortas' Vater ist. Der Gral ist hier kein Gefäß mehr, sondern ein Stein, ein heiliger Gegenstand, den Wolfram rätselhafterweise *lapsit exillis* nennt; jeden Karfreitag steigt eine Taube vom Himmel herab, um eine Hostie auf ihm niederzulegen und seine Zauberkräfte zu erhalten. Denn der Gral erzeugt alle Getränke und Gerichte, die ein Haushofmeister auf Verlangen der Gäste bei ihm bestellt; zusätzlich heilt er die Kranken und hält diejenigen, die ihn betrachten, fortwährend jung. In einer flüchtigen Inschrift erscheinen auf ihm auch Herkunft und Name derjenigen, die er zu seinem Dienst ruft.

Dieser magische Stein, in dessen Namen man den des Steins der Weisen, *lapis elixir*, wiedererkennen wollte, befand sich einst am Himmel unter den Sternen; Engel brachten ihn zur Erde und vertrauten ihn der Obhut des Titurel an. Muß man also – wie einfallsreich vorgeschlagen wurde – den dunklen Ausdruck Wolframs in *lapsit ex illis* abändern, eine Kontraktion aus *lapis lapsus ex illis*, »von jenen [den Sternen] herabgefallener Stein«?

Wolfram hat also andere Quellen als Chrétien gekannt und benutzt. Er macht davon vor allem eine geltend: den Provenzalen Kyot (eine Eindeutschung des französischen Guyot, das kein südfranzösischer Name ist), ein Dichter, dessen Spur unauffindbar ist. Kommentatoren nehmen an, daß Wolfram ihn vollständig erfunden habe; andere sind vorsichtiger und bringen mehrere Mutmaßungen vor. Einerseits setzt Wolfram die Gralsritter den französischen Templern gleich; andererseits macht er aus Gahmuret einen Prinzen der Anjou und glorifiziert das Haus der Anjou in einem für einen deutschen Dichter sehr sonderbaren Ton/. Schließlich findet man bei Wolfram neben christlichen Elementen, die in seiner Vorlage aus der Champagne fehlen, eine Vielzahl anderer, die dort ebenfalls nicht auftauchen und heidni-

scher, genauer gesagt jüdisch-arabischer Herkunft zu sein scheinen. So etwa der Verweis auf einen gewissen Flegetanis, dem Wolfram jene doppelte Herkunft zuschreibt: als Autor einer der ersten Gralsgeschichten, die der geheimnisvolle Kyot gekannt und anhand derer er das Werk ausgearbeitet hätte, von dem Wolfram erklärt, er habe sich seiner zur Korrektur der Fehler bei Chrétien des Troyes bedient. Die Exegeten, die der Gralsgeschichte einen orientalischen Ursprung zuschreiben, schöpfen ihre besten Argumente aus der Erzählung Wolframs.

Was hat Wagner bei Wolfram gefunden? Und was hat er am Werk seines großen Vorgängers verändert oder hinzugefügt? Es genügt, den *Parzival* und die Dichtung Wagners nacheinander wiederzulesen, um sich davon zu überzeugen, daß diese zunächst von der seltsamen, halb christlichen, halb orientalischen Atmosphäre durchtränkt ist, wie wir sie gerade angesprochen haben. Aber Wagner hat diesen bei Wolfram spürbaren Kontrast noch verschärft. Aus der einfachen Gralsbotin Kundry macht er die Reinkarnation der Herodias, die, weil sie angesichts des Martyriums des Heilands gelacht hatte, bis zu dessen Wiederkehr zu immerwährendem Umherirren verdammt wurde. Von Wolfram entfernt sich Wagner auch dort, wo er auf die christliche Konzeption des Grals zurückkommt, wie wir sie bei Robert de Boron gefunden haben: »daraus er trank beim letzten Liebesmahle,/das Weihgefäß, die heilig edle Schale,/darein am Kreuz sein göttlich Blut auch floß«. In der Form, wie er sie beschreibt, geben die Gralszeremonien zugleich das Abendmahl, die Liturgie der katholischen Messe und die wunderbare Brotvermehrung wieder. Dennoch ist dieses beispielhafte christliche Opfer an der Grenze zweier Welten angesiedelt, an der Grenze zu jenem Arabien, in dem Kundry Balsam zur Linderung von Amfortas' Leiden suchen wird, nahe dem unheilvollen Wohnsitz des Zauberers Klingsor: einem anderen Venusberg, auch er der Feier heidnischer Mysterien geweiht.

Die Szene des Karfreitagswunders im *Parsifal* hat enge Bezüge zu anderen Wagnerschen Szenen: zum »Waldweben« im *Siegfried*, zum Quintett im letzten / Aufzug der *Meistersinger*. In allen drei Fällen handelt es sich um einen herausragenden Augenblick, in dem die Handlung innehält und, bevor ein junger

Held zum Empfang seiner Weihe aufbricht, Beruhigung und umfassende Versöhnung bewirkt – ein Grundmuster im Denken und im Werk Richard Wagners, das sich seltsamerweise aber schon bei Wolfram feststellen läßt. In der Tat baut auch er diese Episode schon aus und gibt ihr eine stärkere poetische Färbung als Chrétien de Troyes. Von Wolfram übernahm Wagner auch den Namen des Zauberers Klingsor, der im 13. Jahrhundert sehr populär gewesen sein muß, weil er in einer Dichtung dieser Zeit, dem *Wartburgkrieg*, einen bedeutenden Platz einnimmt. Eigentlich baut Wolfram den Zauberer nicht unmittelbar in die Abenteuer Parzivals, sondern in die Gawans ein. Er ist der Herr eines Zauberschlosses, in dem Damen und Jungfrauen gefangengehalten werden; in einer Sternwarte im Schloßturm reflektiert eine spiegelglatt polierte Säule alle Vorgänge im Umkreis von sechs Meilen. Wolframs Klingsor ist kastriert wie der Wagners, jedoch nicht von eigener Hand, sondern weil sich ein betrogener Ehemann an ihm rächte. Von Wolfram stammen noch andere Eigennamen, die Wagner übernommen hat: Gurnemanz (der Gornemant Chrétiens) und Kundry, Titurel, Amfortas (wahrscheinlich vom lateinischen *infirmitas* abgeleitet), die Chrétien im Anonymen gelassen hatte.

Zugleich verdichtet und vereinfacht Wagner die Erzählung Wolframs bis zum Äußersten, indem er häufig Umstellungen vornimmt. So etwa in der Episode vom verletzten Vogel, von dem drei Blutstropfen im Schnee den Helden an das milchfarbene Gesicht und die Purpurlippen seiner verlassenen Gattin erinnern. Verheiratet und Vater von zwei Söhnen, ist der Parzival Wolframs noch nicht der keusche Mann der späteren Erzählungen, vor allem wenn er dann mit der Gestalt des Galáad verschmolzen wird. In diesem Punkt folgt Wagner den späteren Fassungen der Gralsgeschichte; aber anstatt deswegen auf die Vogel-Episode zu verzichten, verwandelt er sie in das Motiv vom verletzten Schwan. Ebenso verschmelzen bei ihm Gurnemanz und der Einsiedler Trevrizent zu einer Figur. Man erinnert sich, daß Gurnemanz – bei Chrétien wie bei Wolfram – den Helden nach dessen Besuch am Artushof beherbergt und sich seiner Erziehung annimmt. Bei Wolfram ist er auch der Vater eines hinreißenden Mädchens, der Liâze, Parzivals erster Liebe. Von diesem Detail abgesehen spielt Wagners Gurnemanz im

311 ersten Akt die Rolle, / die von den alten Autoren seinem Namensvetter zugedacht war, und im letzten Akt die des Eremiten.

Nun zu den Zaubermädchen. In den alten Versionen der Gralsgeschichte kommen sie nicht vor, aber die Artus-Romane versagen es sich nicht, Perceval und Gauvain in manch ein Zauberschloß zu führen, das von verführerischen Jungfrauen bevölkert ist. Die *Élucidation*, ein später verfaßter Prolog zum Werk Chrétiens, steht dem Wagnerschen Thema näher und läßt den auf dem Gralsreich lastenden Fluch darauf zurückgehen, daß gastfreundliche Feen von einem Prinzen und seinen Begleitern vergewaltigt wurden. Dennoch hat es den Anschein, daß sich Wagner mehr von buddhistischen Legenden inspirieren ließ, insbesondere von jener, in der der Weise, am Fuße des Baumes in Meditation versunken, den verführerischen Annäherungen der Töchter des Dämons des Bösen widersteht und in der sich die von ihm abgeschossenen Pfeile in Blumen verwandeln. Um 1856 hatte Wagner ein buddhistisches Drama, *Die Sieger*, entworfen, das er zugunsten des *Parsifal* aufgab; in dieser Dichtung widersteht der keusche Ananda, Lieblingsschüler Buddhas, einer Verführerin, die in einem früheren Leben mit ihrer Spottlust Schuld auf sich lud und ihr Heil im Verzicht auf die sinnliche Liebe findet.

Jean Mistler, ein hervorragender Wagner-Kenner, hat nach der Lektüre dieses Textes im Programmheft der Bayreuther Festspiele meine Aufmerksamkeit dankenswerterweise auf den *Alexanderroman* gelenkt, ein französisches Werk des frühen 12. Jahrhunderts. Und tatsächlich scheint es keinen Zweifel daran zu geben, daß Wagner für die Episode der Zaubermädchen aus dieser Quelle geschöpft hat. Neben anderen Abenteuern gelingt es Alexander, in einen Wald vorzudringen, dessen Eingang von Schutzgeistern verteidigt wird. Dort stößt er auf verführerische Jungfrauen, die sich jeweils am Fuße eines Baumes niedergelassen haben und freizügig ihre Reize darbieten; aber sie dürfen den Wald bei Todesstrafe nicht verlassen. Alexander fragt seine Führer nach diesem Geheimnis und erfährt, daß sich diese Mädchen bei Einbruch des Winters in die Erde eingraben. Bei der Rückkehr der schöneren Tage keimen sie und erblühen: »Und wenn die Blüte sich öffnet, wird in der Mitte die Knospe zum Körper, und die kleinen Blätter ringsum sind ihr

Kleid ...« (Version von Venedig, § 368, Vs. 6165–6167, in: La Du, *l.c.*; vgl. Version von Paris, § 200, Vs. 3531–3534, in: Armstrong, *l.c.*).

Um 1850 nun, zu einer Zeit, in der Wagner an den *Parsifal* zu denken beginnt, steht der *Alexanderroman* – wenn man so sagen darf – auf der Tagesordnung. Die erste Übertragung der / fran- 312 zösischen Version von H.-V. Michelant erscheint 1846 in Stuttgart; 1850 veröffentlicht H. Weissman die deutsche Version, die ebenfalls im 12. Jahrhundert von Lamprecht nach der seither fast vollständig verlorenen ersten französischen Fassung niedergeschrieben wurde. Im Gefolge dieser Doppelveröffentlichung erscheinen in der Zeitschrift *Germania* mehrere wissenschaftliche Studien. Halten wir jedoch fest, daß die Episode mit den Zaubermädchen der französischen und deutschen Versionen in den von den Autoren des *Alexanderromans* benutzten griechischen und lateinischen Quellen gänzlich fehlt. Der Geist des Motivs legt es nahe – in anderen Überlegungen sind wir bereits darauf gestoßen –, dessen Ursprung im Orient zu suchen, eine These, die bereits Alexander von Humboldt vertrat (Meyer, *l.c.*, S. 182).

Man erkennt die Figur der Kundry wieder, die bei Chrétien de Troyes anonym bleibt. Wolfram gibt ihr den Namen und behält dabei ihr abstoßendes Aussehen und ihre Rolle als Gralsbotin gänzlich bei: »Sie besaß eine Nase wie ein Hund. Zwei Eberzähne ragten spannenlang aus ihrem Munde [...]. Cundry hatte Ohren wie ein Bär [...], hatte Hände von Affenhaut; die Fingernägel waren lang und schmutzig wie Löwenklauen« (zit. nach der Übersetzung von Karl Lachmann in der Bearbeitung von Wolfgang Spiewok, Stuttgart 1981, Bd. 1, S. 533). Zugleich aber ist dieses Fräulein »so gelehrt« und höchst tugendhaft. Noch eine andere Cundry taucht in der Erzählung Wolframs auf: die berückend schöne. Man kann sich also fragen, ob Wagner mit der Doppelgestalt seiner Kundry nicht unbewußt an eine sehr alte Tradition angeknüpft hat, die bei Wolfram nur rudimentär fortbestand. In der keltischen Literatur tritt häufig eine alte und abstoßende Hexe auf, die sich dem Helden darbietet und sich nach seiner Einwilligung in eine strahlende Schönheit verwandelt: ein Bild der Souveränität, so sagt man, die der Thronprätendent erringen muß.

Das ist noch nicht alles. Denn in seiner Kundry-Gestalt hat Wagner vier Heldinnen von Chrétien und Wolfram verschmolzen: die bereits erwähnte »abscheuliche Maid«; die niemals-lachende-Jungfrau, die ihr Schweigen nur für die Prophezeiung von Percevals künftigem Schicksal bricht; die Kusine, die ihm den Tod seiner Mutter mitteilt und ihn – bei Wolfram – als erste mit seinem Namen anspricht; schließlich die »böse Jungfrau«, die bei Chrétien die »Hoffärtige von Logres« (*Orgueilleuse de Logres*) und bei Wolfram entsprechend Orgeluse heißt; nach 313 Wolfram ist sie indirekt / für den verräterischen Hieb verantwortlich, der Amfortas traf und (in einem dem Text Chrétiens widersprechenden Sinne) seine Männlichkeit verletzte.

Schieben wir hier eine Zwischenbemerkung ein. Wenn in der alten Artus-Literatur der oder die Helden nach tausend Prüfungen endlich in Zauberschlösser eindringen – sei es das Gralschloß oder das »*schastel marveile*«, in dem der Zauberer Clinschor (= Klingsor), ein Nachfahre des Dichters Vergil, über ein Volk von Geistern regiert –, so begeben sie sich in Wirklichkeit in eine »andere Welt«, vielleicht sogar zur Wohnstatt der Toten. Daher ist es verständlich, daß die Gralsbotin, die als einzige das Vorrecht besitzt, zwischen der übernatürlichen und der irdischen Welt zu verkehren, eine Doppelnatur besitzt und ihr Aussehen verändert: strahlende Schönheit als Emanation der jenseitigen Welt oder abscheuliche Hexenhaftigkeit, wenn sie den Fluch der Zeitlichkeit verkörpert, der auch auf ihr lastet.

Dieser Gegensatz erklärt das Motiv der zu stellenden Frage, dessen Bedeutung für die alten Versionen der Gralserzählung man kennt. Ein Zauberbann hat die Kommunikation zwischen diesen getrennten, für das keltische Denken aber nicht unüber-schreitbaren Welten unterbrochen. Seitdem wandert der Artushof, der die irdische Welt repräsentiert, in der Hoffnung auf Nachricht von einem Ort zum anderen: Tatsächlich hält König Artus niemals Hof, bevor man ihm nicht irgendein Ereignis angekündigt hat. Dieser irdische Hof befindet sich also unaufhörlich auf der Suche nach Antworten auf Fragen, die seine angstvolle Unruhe stellt. Symmetrisch dazu bietet der Gralshof, dessen Bewegungslosigkeit von der Lähmung der unteren Gliedmaßen seines Königs symbolisiert wird, ebenso unaufhörliche Antworten auf Fragen, die nicht an ihn gerichtet werden.

In diesem Sinne kann man vielleicht von einem universalen Modell der »Parzival«-Mythen sprechen, das ein anderes, ebenfalls universales Modell umkehrt: das Modell der »Ödipus«-Mythen, dessen Problematik sich zugleich symmetrisch und entgegengesetzt dazu verhält. Denn die Ödipus-Mythen stellen das Problem einer zunächst außergewöhnlich wirkungsvollen Kommunikation (das gelöste Rätsel), die schließlich durch den Inzest korrumpiert wird: in der sexuellen Vereinigung von Individuen, die sich voneinander hätten entfernt halten müssen; korrumpiert erscheint die Kommunikation auch in der Pest, die die Thebaner mit der Geschwindigkeit und Unberechenbarkeit großer Natur-Zyklen dahinrafft. Umgekehrt behandeln die Parzival-Mythen die unterbrochene Kommunikation unter / drei ³¹⁴ Aspekten: als Antwort auf eine nicht gestellte Frage (also das Gegenteil eines Rätsels), als geforderte Keuschheit eines oder mehrerer Helden (als Gegensatz zu einem inzestuösen Verhalten) und schließlich als »ödes Land« (*gaste terre*), das heißt als Stillstand von Natur-Zyklen, die die Fruchtbarkeit von Pflanzen, Tieren und Menschen gewährleisten.

Man weiß, daß das Motiv der nicht gestellten Frage Wagner widerstrebte. Er ersetzte es durch ein anderes, das in gewisser Weise sein Gegenteil darstellt, zugleich aber dieselbe Funktion erfüllt. Die Kommunikation wird nicht mehr durch ein intellektuelles Verfahren gewährleistet oder wiederhergestellt, sondern durch affektive Identifikation. Parsifal wird das Rätsel des Grals nicht *verstehen* und zu seiner Auflösung unfähig bleiben, solange er nicht das Drama, das an seinem Ursprung steht, wieder *durchlebt* haben wird. Dieses Drama besteht in einem Bruch, und da ihn der Held am eigenen Leib verspürt, trennt der Bruch nicht mehr nur Diesseits und Jenseits, sondern auch Sinnlichkeit und Verstand, die leidende Menschheit und die anderen Formen des Lebens, irdische und geistige Werte. Über Schopenhauer findet Wagner zu Jean-Jacques Rousseau zurück, der als erster im Mitleiden und in der Identifikation mit dem anderen eine ursprüngliche Kommunikationsform gesehen hat, die dem Zutagetreten des sozialen Lebens und der sprachlichen Verständigung vorausgeht und die Menschen untereinander und mit allen anderen Formen des Lebens vereinen kann.

Dieser kühne Weg nun, der eine soziologische und kosmologische Problemstellung durch eine moralisch und metaphysisch orientierte ersetzt, wurde Wagner bereits durch Wolfram erschlossen. Nicht nur aufgrund des philosophischen und moralischen Horizonts der Abenteuer seines Helden, der wesentlich tiefer reicht als bei Chrétien de Troyes, sondern auch aus einem scheinbar nebensächlichen Grund: Die Frage, die zur Brechung des Zaubers gestellt werden muß, kann bei Wolfram und Chrétien nicht dieselbe sein, weil sie den Gral auf zwei verschiedene Arten konzipieren. Angesichts eines magischen Steins, der verschiedene Getränke und Gerichte austellt – wie die Automaten, die man an manchen öffentlichen Orten antrifft –, wäre es absurd zu fragen, »wen er bedient«: er bedient alle Anwesenden. Die Frage muß sich also ihrem Wesen nach ändern. Bei Wolfram
315 betrifft sie / nur Amfortas, den zu befragen sich Parzival endlich entschließt, nachdem er den Zweifel, den Verderber der Seele, überwunden und diese größte Sünde durch Demut und Reue gesühnt hat: »Oheim, was fehlt dir?« Die Frage nimmt – anders gesagt – eine moralische Wendung und setzt eine karitative Empfindung und den Willen zur Anteilnahme am Unglück des anderen voraus. Man könnte dem Minnesänger keine größere Ehre erweisen, als in ihm den Urheber einer tiefgreifenden Wandlung anzuerkennen, die eine Erzählung, die den ihr zugrundeliegenden mythischen Vorbildern noch ganz nahe steht, auf eine spezifisch moralische Reflexion hin zuspitzt.

Wagner aber hat noch einiges mehr geleistet. Denn er hat alle die alten, in den Gralserzählungen verborgenen Mythen zugleich hinter sich gelassen, umgebildet und integriert. Er leistet eine Synthese, die deren Reiz als Mythen bewahrt: so daß sein *Parsifal* eine originale Variante darstellt, die an all die im Laufe der Jahrhunderte ausgearbeiteten Fassungen anknüpft, die aus einem im Dunkel der Zeiten verschwindenden Urgrund schöpfen. Freilich wird in der Dichtung Wagners der Artushof nicht thematisiert und also auch keinerlei Kommunikation, die zwischen der – von diesem Hof repräsentierten – irdischen Welt und dem Jenseits herzustellen wäre. Das Wagnersche Drama spielt sich ausschließlich zwischen dem Gralsreich und dem Klingsors ab: zwischen zwei Welten, von denen die eine – wie einst – bald wieder mit allen Tugenden geschmückt sein wird und die andere,

die niederträchtige, vernichtet werden muß. Keine Frage also der Wiederherstellung oder des Aufbaus einer Vermittlung zwischen beiden. Aufgrund der Vernichtung der einen Welt und der Wiederherstellung der anderen darf einzig diese letztere fortbestehen und sich als die Welt der Vermittlung konstituieren.

Diese beiden Welten stehen einander also nicht – wie es Wagner von der alten Überlieferung als Vermächtnis hinterlassen wurde, sei es von Chrétien und seinen Fortsetzern, von Robert de Boron oder Wolfram – als Diesseits und Jenseits gegenüber, sondern als zwei Aspekte der jenseitigen Welt, die sich bald trennen, bald vereinen. Die alternativen Bilder werden bei Wagner zu gleichzeitigen, aber einander diametral entgegengesetzten Bildern.

Worin besteht also ihr Gegensatz? Wir haben die Antwort bereits gegeben, als wir die Relation hervorhoben, die zwischen den Mythen vom Typus Ödipus und den Mythen vom Typus Parzival vorherrscht. Beide illustrieren jeweils – so sagten wir – die beiden komplementären Lösungen, die die Menschen für das / Problem der Kommunikation gefunden haben, indem sie 316 von zwei Hypothesen ausgingen: einer maßlosen, zu direkten und schnellen Kommunikation, die deshalb in fatale Heftigkeit ausufert; und einer zu langsamen oder gar unterbrochenen Kommunikation, die Lähmung und Unfruchtbarkeit hervorruft. Das Genie Wagners hat diese Synthese universaler Mythen, deren Zusammenhang man nicht bedacht hatte, um ein gutes Jahrhundert vorweggenommen. Wenn die Welt Klingsors als ödipale erscheint, so resultiert dies bereits aus dem quasi inestuösen Klima, in dem sich die Begegnung zwischen Parsifal und Kundry vollzieht: sie hofft ihn zu verführen, indem sie sich mit seiner Mutter identifiziert: »als Muttersegens letzten Gruß – / der Liebe – ersten Kuß«. Überdies ermuntert sie Parsifal, sie zu umarmen, wie es einst sein Vater Gamuret mit Herzeleide getan hat: »Die Liebe lerne kennen,/die Gamuret umschloß,/als Herzeleids Entbrennen/ihn segnend überfloß«. Klingsors Welt ist auch eine Welt beschleunigter Kommunikation: Dank magischer Instrumente kann man dort über weite Entfernungen hinweg sehen. Die Zaubermädchen, in denen sich zwei naturhafte Reiche vereinen, bieten eine lebendige Illustration von Sinnenlust und Üppigkeit, deren musikalische Färbung die un-

gesunde Schwüle ausdrückt und die überbordende Fülle begleitet. Schließlich verkörpert Kundry – zugleich sie selbst und eine andere, gegenwärtig und vergangen, Mutter und Verführerin – mit ihren zwei Seiten als Jokaste und Sphinx ein Rätsel, dessen Lösung einzig Parsifal zustehen wird.

Dieser Welt der Ausschweifung und der schrankenlosen Kommunikation stellt die Welt von Amfortas das Bild der gelähmten Kommunikation gegenüber: eine Welt, über die ein impotenter Monarch herrscht, unfähig zur Ausübung seines Amtes; in der Pflanzen, Tiere und Menschen dahinsiechen und die vergeblich eine Antwort auf eine Frage darbietet, die niemand zu stellen gedenkt. Das in mythologischen Begriffen formulierte Problem bestünde also darin, ein Gleichgewicht zwischen diesen beiden Welten herzustellen, deren Vermittlung durch Maßlosigkeit einerseits, Mangel andererseits vereitelt wird (die beiden Pole werden vom *Lachen* der Herodias angesichts der Leiden Christi und dem *Schweigen* der Gralsbesucher angesichts der Qualen Amfortas' markiert). Um dies zu erreichen, muß man offenbar wie Parsifal die eine / Welt betreten und verlassen haben, von der anderen ausgeschlossen worden sein und zu ihr zurückkehren. Vor allem aber muß man – und dies ist Wagners Beitrag zur universalen Mythologie – Kenntnis und Unkenntnis zugleich besitzen, das heißt wissen, was man nicht weiß, »durch Mitleid wissend«: nicht durch einen kommunikativen Akt, sondern durch impulsives Erbarmen, das einen Ausweg aus dem Dilemma bietet, in das sein lange verkannter Intellektualismus das mythische Denken einzusperren drohte.

Zitierte Werke

ARMSTRONG, E. C., et al. (Hrsg.):

The Medieval French Roman d'Alexandre, Bd. I, hrsgg. v. Milan S. La Du; Bd. II, hrsgg. v. E. C. Armstrong et al., Princeton/Paris 1937.

LA DU, M. S.: siehe Armstrong, Bd. I.

MEYER, P.:

Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge, 2 Bde. Paris 1886.

MICHELANT, H.-V.:

Li romans d'Alexandre par Lambert li Tors et Alexandre de Bernay, nach Handschriften der königlichen Büchersammlung zu Paris, Stuttgart 1846.

WEISSMAN, H.:

Alexander. Gedicht des zwölften Jahrhunderts vom Pfaffen Lamprecht, 2 Bde., Frankfurt/M. 1850.

Anmerkung zur Ring-Tetralogie

1978 erschien unter der Betreuung der Toronto University Press eine Reihe von fünf Radiovorträgen mit dem Titel *Myth and Meaning* (deutsch: *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt/M. 1980), die ich unvorsichtigerweise oder aus Nachgiebigkeit im Rahmen der *Massey Lectures* der kanadischen Rundfunkgesellschaft auf Englisch gehalten hatte. Da ich dabei einmal mehr mit meinem ungeschickten Englisch konfrontiert war und mich kaum zu einer nachträglichen Verbesserung imstande sah, voller Widerwillen, wie ich ihn selbst bei meinen Aufnahmen in französischer Sprache empfinde, habe ich die Niederschrift mit zerstreutem Blick durchgesehen. Unglücklicherweise war mir, was Wagner betrifft, ein Irrtum unterlaufen (Hagen statt Gunther; S. 61 der deutschen Übersetzung), der meinen ganzen Gedankengang zunichte machte; dankenswerterweise hat mich Professor J.-J. Nattiez später darauf hingewiesen.

Das vorangehende Kapitel betrifft hauptsächlich Wagner. Es bietet mir die Gelegenheit, diesen Fehler zu korrigieren und vor allem auszuführen, was ich gerne mit weniger eingeschränkten Mitteln gesagt hätte, als mir damals zur Verfügung standen, weil mich das Sprechen in einer fremden Sprache müde und nervös machte und das Tonband unerschütterlich weiterlief.

Ich wollte mit einem Beispiel illustrieren, auf welche Weise die abendländische Musik des 18. und 19. Jahrhunderts die Funktionen des Mythos übernimmt und auf analoge Methoden zurückgreift, um dieselben Operationen durchzuführen – ein Phänomen, das, wie man weiß, seinen vollen Ausdruck bei Wagner findet. Es versteht sich von selbst, daß ich mich bei der Analyse der Transformationen eines Motivs einzig an den semantischen Aspekt halten möchte. Die Transformationen melodischer, to-

naler, rhythmischer oder harmonischer Art, die den Gesamtzusammenhang um zusätzliche Dimensionen bereichern, mögen andere, Kompetentere beschreiben und analysieren.

Das sogenannte »Entsagungsmotiv« taucht in der Tetralogie ungefähr zwanzigmal auf. Ich werde die Fälle beiseite lassen, in denen das Motiv genau das mitteilt, was es im Augenblick, in dem sich die Ereignisse vollziehen, mitteilen will, wenn diese Gegenstand einer / Wiederaufnahme sind, oder auch unter ver- 319
änderten Umständen, die man aber unzweideutig mit den früheren in Zusammenhang bringen kann (so etwa wenn Wotan in der *Walküre* erst auf seine väterliche Zuneigung Siegmund gegenüber verzichtet, dann auf die Kindesliebe, die ihm Brünhilde entgegenbrachte).

Nicht alle Fälle liegen so klar. Es gibt andere, in denen die Motivwiederholung verborgene, aber dennoch handlungsmotivierende Parallel- oder Gegensatzbezüge zwischen verschiedenen Episoden der Erzählung sichtbar macht, deren Verwandtschaft nicht evident war.

So etwa im *Rheingold*. Ohne die beiden ersten Wiederaufnahmen des Motivs in der zweiten Szene könnte man verkennen, daß die Handlung nicht von einem, sondern von zwei Fällen von Entsagung, die einander genau entsprechen, vorangetrieben wird. Alberich verzichtet auf die Liebe, um Herr des Goldes zu werden; Wotan verzichtet seinerseits (oder tut wenigstens so; ich werde darauf zurückkommen) auf die Göttin Freia, zu deren Wirkungsbereich die Liebe gehört, um die Walhall – wie das Gold ein Mittel zur Macht – zu erhalten: Fricka macht ihm deswegen bittere Vorwürfe. Diese beiden Verzichtakte, die auch Tauschverträge darstellen, gehören zu Transformationszusammenhängen, deren invariante Struktur von der Motivwiederkehr gekennzeichnet ist, obwohl in diesem Stadium jede davon nur auf dem Weg über eine einzige Ausprägung wahrgenommen wird.

Alberich entsagt der vollkommenen Liebe, die er nicht »mit Gewalt« gewinnen kann, aber er koppelt davon die physische Lust ab, die er »mit List« wird befriedigen können: damit sieht er voraus (und wird in der dritten Szene darauf zurückkommen), daß er mit dem Gold als Lockmittel Grimhilde verführen wird. Wenn die vollkommene Liebe ein Ganzes bildet, so gibt Albe-

rich also nur einen Teil davon auf: sein Verzicht hat den Charakter einer Synekdoche. Umgekehrt verzichtet Wotan nicht auf die Realitäten der Liebe (er brüstet sich vor Fricka mit seinen Abenteuern), sondern auf ihre metaphorische, durch Freia repräsentierte Gestalt, ist diese den nordischen Mythen zufolge doch die Göttin der fleischlichen Lust und der Sinnlichkeit; und genau das ist der Aspekt der vollkommenen Liebe, dem Alberich gerade nicht entsagt. Und wenn sich Alberich diesen Bereich der Liebe vorbehält, den allein er mit List gewinnen kann, so leistet Wotan ebenfalls mit List darauf Verzicht, da er ja entgegen seinen Versprechungen nicht die Absicht hat, Freia den Riesen zu überlassen.

320 Auf die gleiche Weise unterstreicht die Wiederkehr des musikalischen Motivs in der 2. Szene des 2. Aufzugs der *Walküre*, daß eine Korrelations- / und Oppositionsrelation zwischen dem Mißerfolg Wotans, der sich der Liebe wieder hingab, um ein freies Wesen zu erzeugen, und dem Erfolg Alberichs besteht, der in einer lieblosen Vereinigung ein Wesen gezeugt hat, das seinem Willen unterworfen ist. Die Figuren von Siegmund und Hagen stehen einander also jeweils symmetrisch und ins Gegenteil verkehrt gegenüber. Dies hat eine entscheidende Konsequenz. Siegmund präfiguriert nämlich Siegfried als einen fehlgeschlagenen Versuch, und in die Nähe Hagens gehört – wenn auch nicht als verfehlter Versuch, so doch immerhin als blasser Widerschein – der zaudernde Gunther, der sich willenlos führen läßt und nie ans Ziel seiner Unternehmungen gelangt. Es gibt im Ganzen also zwei Komplexe mit je drei Elementen: auf der einen Seite Wotan, Siegmund, Siegfried; Alberich, Hagen und Gunther auf der anderen.

Nun weiß man seit dem Beginn des *Siegfried* (1. Aufzug, 2. Szene), daß Wotan und Alberich einander als *Licht-Alberich* und *Schwarz-Alberich* entsprechen. Wir haben gerade gesehen, daß es sich ebenso mit Siegmund, dem mißratenen Sohn Wotans, und Hagen, dem wohlgeratenen Sohn Alberichs, verhält. Auch die verbleibenden Elemente, repräsentiert durch Siegfried und Gunther, dürften einander also entsprechen, was sich in der *Götterdämmerung* dann zeigen wird.

Die Motivwiederholung führt aber nicht nur zwei Systeme von Korrespondenzen vor Augen: sie legt auch deren Paralleli-

sierung nahe und damit ein tieferliegendes Bedeutungsniveau, aus dem sich die Teilbedeutungen ableiten, die jedes System seinerseits freisetzte. Das im *Rheingold* gestellte Problem, das die drei weiteren »Tage« zu lösen versuchen werden, liegt im Konflikt zwischen widersprüchlichen Anforderungen im Baugesetz der Sozialordnung, die in jeder denkbaren Gemeinschaft ein Nehmen ohne Geben untersagen. Der Geist von Gesetzen, wie Wotan sie auf seine Lanze einritzte, meint, daß man selbst bei den Göttern – und umso mehr bei den Menschen – keine Gabe ohne Gegengabe erhält.

Ein Kontrapunkt zwischen Dichtung und Musik mußte diese Aussage verdeutlichen. Wie wäre es sonst zu verstehen, daß Siegmund das Schwert aus dem Baum riß und die Liebe Sieglindes gewann, beides vom Entsagungsthema begleitet? In diesem höchst dramatischen Augenblick scheint die Handlung die Botschaft, die das musikalische Thema ausdrücken wollte, zu widerlegen: Siegmund wird aufgrund von Wotans Trick sowohl Macht als auch Liebe besitzen (wie im zweiten von Wotan ersonnenen »Szenario«, das ebenfalls zum Scheitern verurteilt ist, Siegfried/ zugleich die Macht des Rings und die Liebe ³²¹ Brünhildes erlangen wird). Aber gerade der Eingriff des drohend wiederkehrenden Motivs widerlegt das augenblickliche Geschehen; hinter dem scheinbaren Triumph enthüllt es den verhängnisvollen Ausgang. Wie zur stärkeren Betonung des Widerspruchs drängen sich auf den Lippen Siegmunds geradezu die Antithesen und Kontraste: Minne/Liebe, Heiligste/Not, sehende/sehrende, Tat/Tod ... Diese semantischen und phonetischen Schwingungen bestätigen nur, daß, selbst wenn man beide Dinge zu fassen glaubt, man sie nicht zugleich bewahren kann; und dies stellt das invariante Element der ganzen Erzählung dar. Wenn diese Interpretation, die sich am Leitfaden der musikalischen Motivwiederholung entwickelte, korrekt ist, so ergeben sich daraus zwei Folgerungen.

Zunächst entfaltet sich eine Homologiebeziehung zwischen mehreren »Schätzen«, die ihren Wächtern, Schöpfern oder Besitzern entrissen werden müssen und Machtmittel in mehrfacher Hinsicht darstellen: das Gold, aus dem der Ring geschmiedet werden wird, die Burg Walhall, in der die Götter eine Armee von Kriegern zu ihren Diensten versammeln, das Schwert; und

Brünhilde selbst, die eine Macht besaß, derer sie sich zugunsten Siegfrieds begab, wie sie in der 5. Szene des 2. Aufzugs der *Götterdämmerung* erläutert. Der Kreis wird sich daher also in der Schlußszene nur durch die Identifikation des ersten und letzten Elements schließen können: Der Ring und Brünhilde werden gemeinsam ihr Los finden.

Und zweitens: wenn das zentrale Problem der Tetralogie im Tausch und in dessen umso unabwendbarer Gesetzmäßigkeit liegt, als sie – noch bevor sie für die Menschen gilt – bereits den Göttern auferlegt ist, so wird man damit rechnen können, dieses Gesetz auch im Verwandtschafts- und Heirats-Code formuliert zu finden, mit dem Natur und Kultur verknüpft werden und dessen Regeln den Gesellschaftszustand prägen. Als Bruder und Schwester, als Zwillingsspaar überdies, vereinen sich Siegmund und Sieglinde im Inzest. Sie bilden daher ein Geschwisterpaar, das in Korrelation und Opposition zu einem anderen steht: Gunther und Guttrune, ebenfalls Bruder und Schwester, allerdings mit exogamer Bestimmung: ihr ganzes Problem besteht darin, anderswo einen Ehepartner zu finden. Es ist sicher nicht ohne Bedeutung, daß der Name Guttrunes (»gute Rune« bemerkt Siegfried selbst) frei mit »das gute Gesetz« übersetzt werden kann. Schwieriger scheint von Anfang an die Vereinigung von / Siegfried und Brünhilde aufgrund ihrer Verwandtschaft (Brünhilde ist die Halbschwester der Eltern Siegfrieds), aber die Betroffenen täuschen sich nicht darüber hinweg: von ihren ersten Worten an nimmt Brünhilde die Stellung einer »Übermutter« (im Sinne von »Übermensch«) ein. Sie habe, sagt sie, bereits vor dessen Zeugung über Siegfried gewacht, ihn schon vor seiner Geburt beschützt. Siegfried selbst denkt, seitdem er Brünhilde entdeckt hat, nur an seine Mutter und glaubt sogar, sie in ihr wiederzufinden. Von nun an wird man über dem Verhältnis von Endogamie und Exogamie, Macht und Liebe vollständig irre werden – eine Verwirrung, die durch die bizarre und scheinbar inkohärente Handlung der *Götterdämmerung* illustriert wird. Wenn ich mich nicht täusche, taucht das Entsagungsthema – es fehlt im *Siegfried* – in der *Götterdämmerung* nur einmal wieder auf, nämlich an der Stelle, wo sich Brünhilde in ihrem Dialog mit Waltraute weigert, den Ring gegen die Rettung von Walhall einzutauschen; Wotan hatte zu Beginn der

Tetralogie genau das Gegenteil getan. Aber Wotan sah im Ring damals einzig das Machtinstrument, während er für Brünhilde nur ein Liebespfand ist. Dieser Ring, dessen Natur niemand mehr außer Hagen begreift, zirkulierte bis zu diesem Augenblick zwischen den Repräsentanten aller kosmischen Regionen: von den Rheintöchtern (Wasser) kam er zu Alberich (unterirdische Welt), von Alberich zu Wotan (Himmel), von Wotan zu den Riesen (Erde); und einmal in den Händen Siegfrieds, dreht er sich nur noch – wenn ich so sagen darf – zwischen diesem und Brünhilde im Kreise: er gibt ihn ihr, nimmt ihn wieder, sie holt ihn sich zurück. Um der Endogamie und dem Inzest zu entrinnen, mußte nun der Ring dem Rhein überantwortet (was niemand tun wollte) und *zugleich* Brünhilde dem Gunther überlassen werden. Wenn Wotan dem inständigen Bitten Brünhildes nachgibt, begeht er paradoxerweise den gleichen Irrtum, der ihn zwang, den Forderungen Frickas nachzukommen: denn der Flammenkreis, in den er die Walküre einschließt und den nur Siegfried überschreiten kann, stellt auch den Bannkreis des Inzests dar. Auch in diesem Sinne repräsentieren Gunther und Siegfried alternative Lösungen desselben Problems.

Es gibt keinen anderen Ausweg aus der Reihe dieser Verwicklungen, die sich mit ihrem Aufeinanderprall nur verschlimmern, als den kosmischen Zusammenbruch. Der Schatz, der dem Wasser abgetrotzt wurde, wird ins Wasser zurückkehren, der dem Feuer entrissene Schatz wird ins Feuer zurückkehren, und die beiden Elemente werden sich auf der Bühne vereinigen. Insgesamt wird nichts geschehen sein, weil die Tetralogie vergeblich versucht hat, Unvereinbares/, das kraft eines über-³²³ menschlichen Gesetzes getrennt bleiben muß, zu versöhnen. Erst nach Abschluß dieser Beweisführung wird die Menschheitsgeschichte wirklich beginnen können; sie wird die Göttersage ersetzen und damit den Erfolg des höchsten Tausches besiegeln, der die Welt der Notwendigkeit durch die Welt der Kontingenz ersetzt: Wotan, der weder in der einen noch in der anderen ungeteiltes Glück stiften konnte, hat sich schließlich mit ihr abgefunden.

Zwang und Freiheit

»Nichts vermag uns zu trösten, sobald wir nur genauer darüber nachdenken.«

PASCAL, *Pensées* (hrsgg. von E. Wasmuth, II, 77).

ACHTZEHNTE KAPITEL

Meditative Malerei

Am Schluß eines neueren Buches (*L'Homme nu*, 1971: 559–563 [dt. 1975: 732–738]) beharrte ich auf der Passivität und Rezeptivität des *Autors*: sein tätiger Geist fungiere als anonymen Schauplatz, auf dem sich »Dinge«, die von außen an ihn herangetragen werden (man kann es kaum anders bezeichnen), organisieren. Ohne mir übrigens dessen bewußt zu sein, griff ich dabei eine mit allem Nachdruck von Max Ernst formulierte Idee auf. Denn seit 1934 prangerte er das »Schöpfungstum des Künstlers« an (*le pouvoir créateur de l'artiste*) – wie er es nannte. Der Autor, fuhr er fort, spiele nur eine passive Rolle im Mechanismus des dichterischen Schaffensprozesses und könne der Geburt seines sogenannten Werks als Zuschauer beiwohnen: in Wahrheit aber sei es nichts anderes als eine Freilegung »unverfälschter Funde« (*trouvailles non falsifiées*), die aus einem unerschöpflichen, im Unterbewußten verborgenen Bildervorrat hervorgegangen seien.

Dieses Zusammentreffen veranlaßt mich, über die tieferen Gründe nachzudenken, die mich unter all den modernen Formen der Malerei vor allem zu denen hinziehen, die Max Ernst ihr verliehen hat. Gibt es nicht eine unbezweifelbare Analogie zwischen dem, was ich, lange nach ihm, in meinen Büchern versucht habe, und der Stellung, die er der Malerei stets zugewiesen hat? Wie die Gemälde und Collagen Max Ernsts entwickelte sich mein der Mythologie gewidmetes Unternehmen mit Hilfe äußerer Anleihen, der Mythen selbst in diesem Falle: wie Bilder, ausgeschnitten aus den alten Büchern, in denen ich sie fand, lassen sie sich frei über die Seiten verteilen, in Arrangements, die

327 viel eher von der Art und Weise diktiert werden, wie sie sich in mir denken, als daß ich sie / bewußt und mit überlegter Absicht vorschriebe. Die strukturalistische Methode arbeitet, wie man weiß, mit der Freilegung und systematischen Auswertung von binären Oppositionen, die sich zwischen empirisch beobachtbaren Elementen ergeben, seien es nun die Phoneme der Linguisten oder die Mytheme der Ethnologen. Ohne jede Schwierigkeit kann sie sich in der Formel Max Ernsts von 1934 wiedererkennen, in der er »das Zusammentreffen zweier (oder mehrerer) scheinbar wesensfremder Elemente auf einer dazu ungeeigneten Ebene« propagiert, ein doppeltes Spiel von Opposition und Korrelation also: einerseits zwischen einer komplexen Figur und dem Hintergrund, auf dem sie sich abzeichnet, andererseits zwischen den konstitutiven Elementen der Figur selbst.

Es scheint daher bezeichnend, daß Max Ernst zur Illustration seines Prinzips die berühmte »zufällige Begegnung von Nähmaschine (*machine à coudre*) und Regenschirm (*parapluie*) auf einem Seziertisch« gewählt hat; denn wer könnte übersehen, daß dieses Arrangement seinen Ruhm der Tatsache verdankt, daß es drei Gegenstände zusammenstellt, deren Begegnung – im Widerspruch zur dichterischen Aussage – keineswegs zufällig ist (außer im Hinblick auf die Alltagserfahrung) und deren wechselseitige Fremdheit eher vom bloßen Augenschein abhängt, wie Max Ernst uns bedeuten will? Es wäre nicht so skandalös, statt lebender oder toter Organismen, für die ein Operationstisch normalerweise geschaffen ist, industriell gefertigte Gegenstände darauf anzutreffen, wenn dieser unerwartete Ersatz von Lebewesen durch Zivilisationsprodukte nicht eine geheime Aufforderung einschlösse: die gleichzeitige Anwesenheit der beiden ungewöhnlichen Gegenstände (aber auch sie erkranken, müssen manchmal repariert werden) auf dieser besonderen Art von Tisch fordert dazu auf, die Ungebührlichkeit ihrer Zusammenstellung aufzulösen, indem man sie selbst und ihren Zusammenhang *seziert*.

Die Vereinigung der beiden Apparate legt zunächst nahe, daß sie gleichermaßen nach ihrer Zweckbestimmung bezeichnet werden: »zum Nähen« (*à coudre*) der eine, »zum Regen« (*à pluie*) der andere. Sicher ein falscher Parallelismus, da das zweite *a* von *parapluie* keine Präposition, sondern integraler Bestand-

teil eines Morphems ist, aber er lockt einen auf die Fährte eines ganzen Systems, in dem Übereinstimmungen und Differenzen aufeinander reagieren: Die Maschine ist zum (*pour*) Nähen gemacht, die andere Vorrichtung schützt gegen (*contre*) den Regen; jene wirkt auf den Stoff ein und verändert ihn, diese setzt dem Regen einen passiven Widerstand entgegen. Beide sind mit einer Spitze versehen, die beim Regenschirm zu / dessen Schutz 328 dient oder als Schmuck eine sanft gerundete, weiche und elastische Kuppel überragt; bei der Nähmaschine ist es eine spitze und aggressive Nadel, die sich am untersten Ende eines kantigen Armes befindet, dort, wo er nach unten abknickt. Die Nähmaschine präsentiert sich also als geordnetes Arrangement von festen Teilen, von denen das härteste, die Nadel, den Stoff durchstechen soll; demgegenüber ist der Regenschirm mit einem Stoff bezogen, der für ungeordnete flüssige Teilchen undurchdringlich ist: den Regen.

Die zunächst unlösbare Gleichung

$$\frac{\text{Nähmaschine} + \text{Regenschirm}}{\text{Seziertisch}} = 1$$

kann gelöst werden, wenn das unerwartete Zusammentreffen der beiden Gegenstände nachdrücklich dadurch motiviert wird, daß sie selbst mit einem dritten in Zusammenhang gebracht werden; denn dieser liefert den Schlüssel zur Analyse ihres Begriffs. Als gänzlich verschiedene Gegenstände werden die ersteren in einander entgegengesetzte Metaphern transformiert, deren Betrachtung, immer noch dem Text Max Ernsts zufolge, »die Freude an jeder gelungenen Metamorphose« entstehen läßt, die »dem uralten vitalen Bedürfnis des Intellekts« entspricht.

Max Ernst präzisiert auch das Wesen dieses Bedürfnisses und nimmt damit wiederum Überlegungen Merleau-Pontys vorweg; denn beide sehen die Erfolge der Malerei dort gegeben, wo sie die Grenzlinie zwischen Außenwelt und Innenwelt überschreitet und jene Übergangsszene erschließt – den *mundus imaginalis* der alten iranischen Philosophie, wie ihn Henry Corbin beschreibt –, in der sich nach Max Ernst »der Künstler frei, kühn, mit seiner ganzen Spontaneität entfaltet«; wobei sich die Nahtstelle dann als realer erweist als die beiden Teilbereiche, der

physische und der psychische, und sie eben nicht bloß – wie es die philosophische Tradition und die gängige Anschauung wollten – vereint.

Bei Max Ernst aber repräsentieren diese Freiheit und diese Spontaneität Zustände, die der Künstler zunächst erringen muß: In einem Text von 1933 definiert er die von ihm verwendeten Verfahren des *frottage* und *grattage* als »Mittel zur Forcierung der Einbildungskraft« und »zur Unterstützung meiner meditativen Fähigkeiten«. Seine Gemälde, Ergebnisse unermüdlicher Überlegungen und ausdauernder Überarbeitungen, um Pinselstriche abzuschwächen und transparent zu machen, / entstehen wie seine Collagen selten aus bloßem lyrischen Elan, der Formen und Farben so flüchtig auf die Leinwand wirft, daß der Vorgang mehrmals am Tag mit geringen Variationen wiederholt werden könnte. In der Kunst Max Ernsts bleibt die Malerei im wesentlichen der seit Ende des Mittelalters und seit der Renaissance bis zum Ende des 19. Jahrhunderts gültigen Tradition treu und bezieht daraus alle ihre Würde: aus einer gewissenhaften und mühevollen Arbeit, die durch eine Zeit der Überlegung, der Übung und des Zweifels vorbereitet wird. Zu recht oder zu unrecht denkt man sich diesen Maler ähnlichen Schrecken ausgesetzt, wie Ingres sie vor der Arbeit an manchen Portraits empfand. Man bemerkt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Vogel-Greif aus »Roger befreit Angélique« und dem wütend stampfenden Wesen, das Max Ernst 1937 entwarf und mit einer Antiphrase »Hausengel« nannte. Meinte nicht auch Ingres – der nicht auf der Liste der »Lieblinge« Max Ernsts von 1941 steht –, daß ein Gemälde ausgiebig überdacht sein müsse, damit es dann »mit feurigem Eifer und in einem Zug« realisiert werden könne; und verweist dies nicht wiederum auf die Freiheit und die Spontaneität, von der der andere Maler spricht?

Diese entfernte und indirekte Verwandtschaft mit Ingres tritt meines Erachtens weniger im Portrait Dominique de Ménils oder in der strengen und beherrschten Linienführung von »Das innere Gesicht«, »Die Familie ist am Ursprung der Familie« oder »Die schöne Gärtnerin« in Erscheinung (die allerdings schon Gaëtan Picon zu demselben Vergleich anregte), sondern eher in den großen Kompositionen etwa aus den Jahren 1955 bis 1956: Hier verlagert sich die Ingres'sche Klarheit auf eine nahezu

abstrakte Ebene, wo kristalline oder faserige Formen wie in endlosen Schwingungen funkeln und schimmern, gezeichnet und gemalt mit einer äußersten Strenge, deren geheimnisvolle Anmut dem Betrachter einen weiten Raum metaphysischer Träumereien erschließt. Eine überraschende Phase in der Entwicklung eines Malers, der übrigens ein kraftvolles Naturgefühl beweist, mit imaginären Landschaften, die ferne Zitadellen oder Wälder erkennen lassen, die schon über die Leinwand hinauszuwuchern scheinen, Steingetürme und mineralische Ströme, die von Augen, Moosen und Insekten belebt sind: Bilder, deren pastose Farbgebung und lastende Komposition weitere Affinitäten zu Gustave Moreau, Gustave Doré und John Martin nahelegen; aber auch – über die räumliche und zeitliche Entfernung hinweg – zu den indianischen Bildhauern der Nordwestküste des Pazifiks / und zu Dürer. Zwischen diesen beiden extremen 330 Manifestationen seines Genies müßte man noch weitere ansiedeln; genau in der Mitte aber vielleicht die Malereien, mit denen er das Haus Eluards ausstattete: lakonische Symbolaussagen, die als verschüttet galten wie die der Hopi-Fresken aus der Gegend von Awatowi oder anderer, ebenso weiser und rätselhafter Kulturen: so etwa der ägyptischen, wie sie in einem späteren Zeitalter von den Griechen gesehen wurde, auch sie für immer untergegangen; Symbole jedoch, die für uns gegenwärtig bleiben: nicht allein durch die graphische Komposition, sondern auch durch die Abstufung all dieser seltenen, feinen und kostbaren Farbtöne, deren Auswahl und Beziehungen bedeutungsvoll erscheinen.

Wenn Laut und Bedeutung – wie Saussure uns gelehrt hat – die beiden untrennbaren Hälften des sprachlichen Ausdrucks darstellen, so spricht das Werk Max Ernsts unzählige Sprachen, deren Diskurs sich immer durch die Wirkung einer unverbrüchlichen Gemeinsamkeit entfaltet: zwischen dem gewählten Medium und den Ausführungstechniken (die alle handwerklichen Mittel auszuschöpfen wissen), zwischen der Komposition des Raumes, der Linien, Valeurs und Farben, der Malstruktur und dem Sujet selbst ... Mehr noch als bei anderen bilden bei Max Ernst alle Gesichtspunkte, unter denen man das Gemälde betrachten kann, einen Chor, dessen Gesang – wie Goethe von jener vegetativen Welt meinte, von der sich Max Ernst vor allem

inspirieren läßt und die er so gut zu erfassen weiß – in ein »verborgenes Gesetz« einführt.

, Zitierte Werke

Cahiers d'Art. Sondernummer für Max Ernst, Paris 1937.

ERNST, MAX:

1934 »Qu'est-ce que le surréalisme?«, in: *Le Petit Journal des grandes expositions*, Paris, 2. April bis 31. Mai 1971.

NEUNZEHNTE KAPITEL

Eine junge Malerin

Reich an Kenntnis und sehr unbefangen muß ein Maler sein. Die Impressionisten hatten noch Malen gelernt, aber sie setzten alles daran, das Erlernte zu vergessen – gottlob gelang es ihnen nicht. Allein, mit Erfolg überzeugten sie ein Heer von Epigonen, daß Wissen unnütz sei, daß es genüge, der Spontaneität freien Lauf zu lassen und, entsprechend einer Formel, die es zu verhängnisvollem Ruhm brachte, »zu malen, wie der Vogel singt«.

Daß der Impressionismus, ungeachtet der wunderbaren Werke, die er hervorgebracht hat, in eine Sackgasse führte, bezeugt gleichermaßen die Kürze seiner ersten Phase wie die Reform, in der Seurat und Gauguin sich verausgabt haben. Obschon auch sie große Maler gewesen sind (vor allem Seurat), war der Impressionismus doch zu nahe, standen sie noch zu sehr in seinem Bann, als daß sie auf den einfachen Gedanken hätten kommen können, die Lösung in einer bescheidenen Rückkehr zu den Schwierigkeiten des Metiers zu suchen. So zielten sie beide weit an der Malerei vorbei: Seurat diesseits und Gauguin jenseits ihrer. Weder die heute überholten physikalischen Theorien, mit denen Seurat seine Kunst untermauern wollte, noch der verworrene Mystizismus, an dem Gauguin die seine festzumachen suchte, konnten auf Dauer einer richtungslosen Kunst helfen, ihren Weg wiederzufinden.

War dies alles unvermeidlich? Noch heute liest man nicht ohne Verblüffung, daß die naturalistische Malerei durch die Erfindung der Photographie zum Tode verurteilt gewesen sei. Wie Leonardo da Vinci gründlich erkannt hat, ist es die vornehmste Rolle der Kunst, aus der Überfülle der Informationen,

welche der äußeren Welt entströmen und unablässig die Sinnesorgane bestürmen, / eine Auswahl zu treffen und ihnen eine Ordnung zu geben. Der Maler führt in diese Vielzahl von Informationen eine Kohärenz ein, indem er die einen ausläßt, die anderen erweitert oder einschränkt, indem er diejenigen moduliert, die er zurückbehält – eben daran wird der Stil kenntlich. Ließe sich vom Photographen Gleiches sagen? Das hieße übersehen, daß die physikalischen und mechanischen Zwänge des Apparates, auch jene chemischen der lichtempfindlichen Schicht, die Möglichkeiten, über die der Lichtbildner verfügt, um das Motiv, den Blickwinkel und die Beleuchtung zu wählen, ihm nur eine sehr beschränkte Freiheit lassen, verglichen mit jener praktisch unbegrenzten, deren sich das Auge, die Hand und der Geist erfreuen, der mit diesen wunderbaren Instrumenten versehen ist.

Der Impressionismus hat zu schnell abgedankt, indem er die These übernahm, es sei das einzige Bestreben der Malerei, das zu erfassen, was die Theoretiker der Epoche die Physiognomie der Dinge genannt haben, das heißt, deren subjektive Betrachtung im Gegensatz zu einer objektiven, die darauf aus ist, ihre Natur zu begreifen. Man betrachtet einen Heuhaufen auf subjektive Weise, wenn man es darauf anlegt, in einer Serie von Bildern die flüchtigen Eindrücke wiederzugeben, die sie auf dem Auge des Malers zu dieser oder jener Tageszeit, in diesem oder jenem Licht hervorrufen; aber damit verzichtet man zugleich darauf, dem Betrachter intuitiv begreiflich zu machen, was ein Heuhaufen als solcher ist. Die gleichen Aufgaben hatten sich auch die älteren Maler gestellt; sie wurden nicht müde, Faltenwürfe auszuführen, um, gleichsam von innen her, die unzähligen Weisen wiederzugeben, wie ein Gewebe fällt, je nachdem, ob es aus Wolle ist oder aus Seide, aus Drillich, durchwirktem Stoff, Satin oder aus Taft, ob es unmittelbar den Körper bedeckt oder auf Unterkleidern aufliegt, ob es im Fadenlauf oder schräg geschnitten ist ... Im einen Fall geht man den wechselnden Erscheinungsformen der immer gleichen Dinge nach, im anderen der objektiven Realität verschiedener Dinge. Des Menschen Wohlgefallen an der eigenen Wahrnehmung widerspricht einer respektvollen oder gar demütigen Haltung gegenüber dem unerschöpflichen Reichtum der Welt.

In einem anderen Bereich und auf einer anderen Ebene wiederholt der von Cézanne vermittelte Übergang vom Impressionismus zum Kubismus das Abenteuer von Seurat und Gauguin. Denn es wäre ebenso lächerlich, den Kubismus durch die nicht-euklidische Geometrie und die Relativitätstheorie zu erklären wie den Impressionismus durch die Farbenphysik und die Erfindung der Photographie. Weder das eine noch das andere läßt sich auf äußere Ursachen zurückführen, / hingegen gibt es eine inne- 334-re Gemeinsamkeit. Trotz seiner Differenzen mit dem Impressionismus fährt Seurat fort, die Malerei in ein Diesseits der Natur zurückzudrängen: zwischen die Dinge selbst und die Art und Weise, wie sie auf die Retina des Malers oder des Betrachters einwirken. Um der Sackgasse des Impressionismus zu entkommen, wollte der Kubismus sich jenseits der Natur ansiedeln; aber unter dem Vorwand, die Malerei wieder auf die Füße zu stellen, sollte er sie nur auf andere Weise aus dem Gleichgewicht bringen; wenn er auch einige Meisterwerke hervorgebracht hat, so war ihm doch ebensowenig Dauer beschieden wie dem Impressionismus. Was der Impressionismus gegenüber dem Augenblick zu sein behauptete, indem er die Zeit in der Schwebe festzuhalten suchte, das beansprucht der Kubismus gegenüber einer stillstehenden Zeit zu sein. Nicht, daß der Maler, wie gesagt wurde, die Gegenstände in einer Folge von Wahrnehmungen empfinde: der Kubismus bemüht sich um die Wiedergabe einer zeitlosen Sicht; doch indem er die Perspektive aufgibt, versetzt er den Betrachter zurück in die Dauer.

Das hieße zuviel wollen. Da der Kubismus über die Malerei hinauszielte und sich wie Gauguin (in ganz anderer Hinsicht, selbstverständlich) einem maßlosen Ehrgeiz verschrieb, »verfehlte« auch er, sowohl in seiner analytischen wie in seiner synthetischen Phase, »das Objekt« – in so hohem Maße, daß Bilder, welche ursprünglich, durch eine Schockwirkung, Mittel zu metaphysischer Offenbarung schienen, heute auf die Stufe dekorativer Kompositionen herabgesunken sind und vor allem insofern berühren, als sie den Geschmack einer Epoche illustrieren. Ironischerweise gilt dies vor allem für Juan Gris, jenen Maler unter den Kubisten, der am meisten Philosoph war, aber auch für Braque und Picasso, nicht zu reden von den anderen.

Wo befinden wir uns heute? Ein Heer von Malern besteht

hartnäckig darauf, die Strategie der älteren Künstler zu repetieren, und verschlimmert damit zunehmend deren Fehler. Statt mühsam ein Wissen zu rekonstruieren, finden sie ihren Stolz darin, immer noch weiter zu gehen als ihre Vorläufer, und wie diese zielen sie in Richtungen, die einander diametral entgegengesetzt sind. Die einen wollen diesseits der Natur noch weiter gehen als der Impressionismus. Sie lösen vollends den kleinen Rest an Gegenständlichkeit auf, der nach Monet noch geblieben war, und geben sich einem nichtrepräsentativen Spiel von Formen und Farben hin. Dabei bringen sie nicht einmal mehr die subjektive Reaktion des Malers auf ein Schauspiel zum Ausdruck, sondern nur noch ein vorgeblich lyrisches Schwelgen, dessen Quelle einzig das Individuum ist. /

335 Andere schlagen die entgegengesetzte Richtung ein und gehen noch weiter über die Natur hinaus als der Kubismus. Hatte dieser bereits, der Landschaft den Rücken kehrend und seine Modelle vornehmlich unter den Erzeugnissen der Kultur wählend, die Natur ausgeschaltet, so könnte man sagen, daß jene den Kubismus noch übertreffen mit ihrer Verachtung von Objekten, beziehungsweise von nebensächlichen Dingen, welche noch von einer gewissen Poesie geprägt sind. Die schäbigsten Kulturgüter sollen ihnen als Modelle dienen, und diese sind ihrer Inspiration so fremd, daß sie glauben, zur Verjüngung der Malerei trage es nicht einmal mehr bei, diese Modelle zu interpretieren: Man begnügt sich damit, sie auf eine Weise zu kopieren, die sklavisch genau sein möchte, es indes nicht sein kann, weil die handwerklichen Mittel unzulänglich sind.

Marx hat gesagt, die Geschichte wiederhole sich als Karikatur ihrer selbst. Dieser Satz läßt sich treffend auf die Geschichte der Malerei der letzten hundert Jahre anwenden. Sie ist von Krise zu Krise gegangen, und wenn man einige eklatante Einzelleistungen ausnimmt, kann man sagen, daß jede Phase der Malerei in immer ausschweifenderen Formen die Irrtümer reproduziert hat, welche ihr von der unmittelbar vorhergehenden Phase vorgezeichnet worden waren.

Auf prophetische Weise hat Baudelaire Manet als »den Ersten einer im Verfall begriffenen Kunst« begrüßt. Was also kann ein junger Maler tun, um der Trostlosigkeit zu entkommen, in die

ihn alles treibt, was seither geschehen ist? Anita Albus scheint mir gegenwärtig zu den wenigen zu gehören, die eine Antwort auf diese Frage anbieten. Denn um zur Kunst der Malerei zurückzufinden, galt es zunächst, sich davon zu überzeugen, daß »die goldene Zeit der bildenden Kunst seit dem Anbruche der Neuen Zeit vorüber (ist); die Täuschung der Renaissance war ihr Abschiedsstrahl«¹, wie Alois Riegl in einem Text geschrieben hat, nicht minder prophetisch als die Worte Baudelaires, auch wenn der Autor nicht genau jene Bedeutung im Sinn hatte, welche die weitere Entwicklung diesem Satz vermittelt hat.

Es wäre nicht das erste Mal, daß man sich angesichts einer als kritisch erachteten Lage umzukehren entschließt, / um den Ver- 336
such an einem Punkt wiederaufzunehmen, wo noch nichts seinen Fortschritt gefährdet hatte: Das Beispiel der Präraffaeliten drängt sich auf. Da es hier um Anita Albus geht, ist es bezeichnend, daß die Präraffaeliten – der von ihnen angenommene Name weist darauf hin – als Ausgangspunkt eine Zeit gewählt haben, da die italienische Kunst, wie Panofsky gezeigt hat, sehr viel mehr von der nordischen Malerei aufgenommen hatte, als sie dieser durch Dürer zurückgeben sollte; bezeichnend auch, daß am Beginn der präraffaelitischen Bewegung ein deutscher Einfluß auszumachen ist: der Einfluß der Nazarener. Galt es, die Rückkehr zu den Grunddisziplinen der Malerei zu gewährleisten, eine Absicht, die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts bei deutschen Künstlern durchsetzt (wobei man nicht vergessen darf, daß in Rom die Nazarener und Ingres sich gegenseitig Bewunderung entgegenbrachten) und um die Mitte des Jahrhunderts, nach dem deutschen Beispiel, bei den Engländern, so konnte gerade die Tradition des Nordens, entstanden zu Beginn des 15. Jahrhunderts in Flandern, die größte Wirkung tun. Denn was sie ausmacht, ist, wie Riegl an anderer Stelle sagt, »das vorstellungszweckliche Bedürfnis ..., das den germanischen Völkern unaustilgbar innewohnt«².

Panofsky seinerseits analysierte den »individualisierenden Geist der nordischen Kunst des 15. Jahrhunderts, der sich auf

1 Alois RIEGL, *Historische Grammatik der bildenden Künste*, Graz/Köln 1966, S. 56.

2 Alois RIEGL, *l.c.*, S. 118.

zwei Gebieten auswirken konnte, die sich beide außerhalb der von Goethe gepriesenen »natürlichen« oder »edlen« Natur befinden und sich deshalb ergänzen: auf dem Gebiet des *Realistischen* und auf dem Gebiet des *Phantastischen*, auf dem Gebiet des Genremäßig-Intimen, Stillebenhaften und Landschaftlichen – und auf dem Gebiet des Apokalyptisch-Monströsen«, mithin zwei Gebieten, daß eine »vor der »natürlichen« Natur«, das andere »jenseits ihrer« gelegen³.

Was die Kunst der Anita Albus so faszinierend macht, sind diese wundergleichen Wiederbegegnungen mit einer doppelgesichtigen Tradition, deren Erneuerer aus den genannten Gründen wahrscheinlich einzig ein deutscher Maler werden konnte. Seit dem ersten Jahrhundert der Heraldik erscheint das deutsche Bestiarium als das reichhaltigste und mannigfaltigste. Gerade in Norddeutschland kommen als Hauptwappenbilder am häufigsten Vegetabilien vor, und so besteht »ein / Gegensatz zwischen einem keltischen und germano-skandinavischen Europa mit einer rein kreatürlichen Heraldik und einem romanischen Europa mit einer eher linearen Heraldik [...], ein Gegensatz, der sich bis in die Neuzeit erhalten hat«⁴. Riegl selbst hatte schon festgestellt, daß in der nordischen Kunst zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert das byzantinische Blattwerk allmählich von der lokalen Vegetation abgelöst wird, und er betonte »die auf das Wettschaffen mit der organischen Natur gerichtete Grundtendenz aller germanischen Kunst«⁵.

Wie sollte man da nicht an Anita Albus denken, an die leidenschaftliche Aufmerksamkeit gegenüber allen Erscheinungen des Realen, von der ihre Kunst zeugt? Aufmerksamkeit aus liebevoller Anteilnahme für die Lebewesen: Vierfüßler, Vögel, Blätter und Blumen, welcher eine gewissenhafte Genauigkeit zu Hilfe kommt, die mit der des Naturforschers wetteifert. Aber wie ihre Vorgänger aus alter Zeit hat Anita Albus es nicht darauf abgesehen, ihre Modelle einfach zu kopieren: Sie vertieft die Kenntnis,

3 Erwin PANOFSKY, *Dürers Stellung zur Antike*, 1921–22 (zitiert nach der amerikanischen Ausgabe).

4 M. PASTOUREAU, *Traité d'Héraldique*, Paris 1979, S. 134, 136, 158.

5 Alois RIEGL, *l. c.*, S. 50, 108.

die wir von ihnen haben, indem sie durch die Gebärde ihrer Hand und die Bewegung des Pinsels die Lebendigkeit der natürlichen Schöpfung wiederfindet.

Deshalb darf es nicht wundernehmen, daß ihre Kunst über die besondere Tradition hinaus, der sie zugehört, eine Verwandtschaft mit Bestrebungen zeigt, welche, unter einem anderen Himmel, vergleichbare Ziele verfolgten: die Kunst in den Dienst der Erkenntnis zu stellen und aus der Verschmelzung der sinnlichen und der intelligiblen Eigenschaften der Dinge, wie sie durch das Werk unmittelbar augenfällig wird, die ästhetische Emotion zu gewinnen. Ebenso wie mit der nordischen Tradition verschwägert sich die Kunst von Anita Albus mit derjenigen eines Malers von Vögeln, Insekten, Muscheln und Blumen, einzig in seiner Art – ich meine Utamaro, über den sein Meister Sekyen im Nachwort zu *Yehon Mushi erabi*, den »Ausgewählten Insekten«, gesagt hat: »Bilder lebender Dinge mit dem Geist zu erfassen und aufs Papier zu übertragen: eben darin besteht die wahre Bildkunst. Diese Insekten malend, hat mein Schüler Utamaro Bilder geschaffen, die geradewegs seiner Seele entsprungen sind. Ich erinnere mich, wie er, noch ein Kind, sich angewöhnte, die aller kleinsten Details der Lebewesen zu beobachten, und / oft bemerkte ich, wie er ganz in dem Spiel mit einer Libelle aufging, die er an einem Faden hielt, oder mit einer Grille, die er auf seine offene Hand gesetzt hatte . . .«⁶ In dieser Schilderung, die bei genauerer Betrachtung gar nicht so exotisch erscheint, hätte auch Anita Albus ihren Platz. Vasari ist Sekyen nur vorausgegangen, wenn er die Zeichnung als eine »intellektuelle Erkenntnis« definierte. Und wäre unsere Sicht des japanischen Holzschnitts nicht den sinnwidrigen Auffassungen des Impressionismus verhaftet geblieben, so wären wir zweifellos empfänglicher für die Verwandtschaft der Kunst des *ukiyo-e*, jener »Bilder der fließenden Welt«, mit dem laut Riegl typisch germanischen Aufspüren dessen, was er »das Zufällige« und das »Vergängliche« genannt hat. Um ein Mißverständnis auszuschließen, gilt es gleichwohl festzuhalten: Es geht hier nicht um

6 Zitiert nach L. BINYON & J. J. O'BRIEN, *Japanese Colour Prints*, London 1960, S. 75.

ein Zufälliges und Ephemerer im Sinne jenes Zufalls, den die Impressionisten einfangen wollten, sondern im Sinne des von der Natur oder der Bestimmung gelenkten Zufalls wie bei Jan van Eyck. Das trifft auch für die Japaner zu: Denn wenn Hokusai, vielleicht der »chinesischste« der japanischen Maler seiner Zeit, den Fuji in wechselndem Licht darstellen wollte, vermied er es, den Berg, die Wolken, den Himmel miteinander zu verschmelzen, und bewahrte die körperliche Unversehrtheit seiner Gegenstände.

Auch wenn der Maler alles daransetzt, sich dem Realen zu unterwerfen, so macht er sich doch nicht zu dessen Nachahmer. Er behält die Freiheit, die der Natur entlehnten Bilder in unvorhergesehenen Anordnungen zusammenzustellen, welche unsere Kenntnis der Dinge bereichern, indem sie uns neue Beziehungen zwischen ihnen wahrnehmen lassen. Anita Albus bleibt den Lehren der mittelalterlichen Illuministen treu, die sich ein Vergnügen daraus machten, die Formen zu verwandeln und mit Sinn beladene »Drollerien« in ihre Randverzierungen einzufügen. Sie vergißt weder die allegorischen Erfindungen Boschs noch den hellstichtigen Spürsinn, mit welchem im 16. und 17. Jahrhundert Georg Hoefnagel, Georg Flegel, Marseus van Schrieck und Adriaen Coorte das Reale neu erschufen. Auch erinnert sie sich der uns näherliegenden botanischen Strenge eines Runge, die dieser Maler in den Dienst einer Naturphilosophie gestellt hat; auch jener eines Kolbe, der ganz gewöhnliche Pflanzen aufs genaueste nachbildete und aus deren vergrößerten und wieder zusammengesetzten Einzelteilen phantastisch wuchernde Wälder gestaltete. /

339

Der Himmel ist mein Hut, das erste Buch von Anita Albus, den Kindern zur freien Interpretation angeboten, bildet überdies ein Echo auf mythologische Themen, die in sehr verschiedenen Regionen der Welt verbreitet sind. Es ist jedoch ungewiß, ob die Malerin sie gekannt hat; sie behandelt sie auf eine so persönliche Weise, daß man ohne weiteres glauben könnte, sie habe sie aufs neue erfunden. So das Motiv des »lokalisierten Frühlings«, illustriert durch ein freundliches Haus, das mit seinen Mauern einen Baum umschließt, dessen Blattwerk aus den Fenstern dringt, während ringsherum der Schnee schmilzt, der das ganze

Land bedeckt; oder das Motiv der mysteriösen Öffnung, die Zugang zu einer anderen Welt verschafft, hier als Klosettschüssel dargestellt, welcher in unserer Gesellschaft mehr als allem anderen die Rolle des Vermittlers zwischen der animalischen Natur des Menschen und der Kultur zukommt; oder das Motiv des belebten Berges, an welches das Auge denken läßt, das man zwischen seinen Felsspalten ausmachen kann und das um so abwesender blickt, als es eine idyllische, jedoch menschenleere Landschaft überschaut. Daß ein einsames Schiff inmitten der Wälder stranden oder eine Lokomotive mit Volldampf ein Meerestal durchqueren und dabei im Lichtkegel ihrer Laternen einen Fischschwarm Gestalt annehmen lassen könnte (indes ihr Rauch, in einem Element gefangen, das dichter ist als Luft, sich seinerseits darin wie ein schleimiger Körper ausnimmt), das erinnert den Amerikanisten daran, daß die kanadischen Indianer der Pazifikküste annahmen, es gebe neben den »Walen des Meeres« auch noch »Wale des Waldes«. Dann wiederum aber stellt Anita Albus, von sprachlichen Klischees ausgehend, eine Mythologie eigener Art her; indem sie diesen Klischees ihre ursprüngliche Ausdruckskraft wiedergibt, zeigt sie einen stillen See, so still, daß sein Wasser unbeirrt ein von Flammen verzehrtes Haus als ein unversehrtes spiegelt ...

Durch den *Garten der Lieder* hindurch wiederholt sich Seite für Seite ein Rahmen aus horizontalen und vertikalen Leisten, übersät mit Blumen, Früchten, Vögeln, Insekten und Muscheln. Erlesen in Komposition und Kolorit, gewinnen diese Motive ihre besondere Kraft aus der Genauigkeit im Detail und aus ihrer Wirklichkeitstreue. Vor allem aber an den Medaillons in der Mitte jeder Leiste läßt sich die Virtuosität und die poetische Einbildungskraft der Malerin ermessen. Diese Medaillons, / deren Durchmesser in einigen Fällen nicht mehr als zehn Millimeter beträgt, wurden von der Künstlerin alle in Originalgröße ausgeführt; wie Miniaturfenster geben sie den Blick auf Szenen frei, die einmal närrisch, dann wieder seltsam und rätselhaft sind und deren realistische Ausführung verzaubert, denn die meisterhafte Fertigkeit verleiht der Eigenart der Gegenstände noch größeren Reiz.

In *Eia Popeia* schlägt Anita Albus einen anderen Weg ein. Sie verwendet größte Sorgfalt auf die Typographie, die sie mit

Initialen verziert und mit Vignetten, welche die Lücken am Ende jedes Abschnitts füllen, und sie löst die Illustration vom Text. Ohne offenkundige Verbindung untereinander und zum Text erscheinen die Bildtafeln als kleine Kabinettstücke, deren jedes für sich stehen kann. So zurückgenommen ist ihr Format, so überaus kunstvoll die Ausführung, so kostbar die Zier der Farben, daß man zögert, diese winzigen Meisterwerke einzuordnen, gehören sie doch sowohl ins Reich der Bilder als auch in das der Kleinodien. Auf einem dieser Bilder träumt – gleichsam einer mittelalterlichen Kosmographie entsprungen – eine Wilde Frau, das üppige Haar gekraust, der Leib behaart, ihr Kind auf dem Schoß, am Ufer eines im Mondlicht glänzenden Sees. Auf einem anderen hat sich ein junger Eisvogel – sicherlich nie zuvor auf so fesselnde Weise naturgetreu dargestellt – mit einem Fisch im Schnabel auf einem Zinnkrug niedergelassen; dessen ölige Reflexe kontrastieren mit dem schillernden Gefieder, das durch einen schwarzen Hintergrund zur Geltung gebracht wird; dieser wiederum erhält sein Gegengewicht durch ein weißes Tuch, dessen Falten und fransiger Rand minutiös wiedergegeben sind. Wie in den Kunstkammern der frühen Sammler stellt, auf einem anderen Bild, ein Wandregal eine Ansammlung wunderlicher Raritäten aus und verbirgt weitere, wahrscheinlich noch seltene und erstaunlichere, hinter einem Vorhang, auf dessen Falten sich die Spur der Hand abzeichnet, die ihn soeben zugezogen hat.

Überhaupt verbirgt jedes Bild auf je eigene Weise ein oder mehrere Rätsel, einmal durch das Sujet selbst gestellt, dann wieder durch die Vorliebe der Malerin für Bildzitate. Gerne überläßt sie sich diesem Hang, ohne je ihre Quellen preiszugeben, was zweifellos weniger ein Zeichen von Arglist gegenüber dem Betrachter ist als vielmehr Ausdruck einer Scheu, sich über Begegnungen mit Werken zu verbreiten, die ihr nahegegangen sind. So wiederholt der Vollmond über einem See, welcher im Titelbild von *Eia Popeia* als Hintergrund dient, jenen der *Flucht nach Ägypten* von Adam Elsheimer, und die aus einer bauschi-
341 gen Bluse hervorspringende Brustwarze, nur durch den Riß / eines bedruckten Blattes zum Vorschein kommend, huldigt in doppelt geheimer Weise einem Frauenporträt von Palma il Vecchio.

In diesem letztgenannten Bild, mit den kunstvoll gemalten Schatten des aufgerissenen Papiers, aus dessen einer Ecke ein zartes kleines Insekt sich nähert, verbindet die Künstlerin ein »Trompe-mémoire« – wie ich es einmal nennen möchte – mit dem Trompe-l'œil, dessen Tradition sie in anderen Bildern mit einer Verve wiederbelebt, die man keinem lebenden Maler zuge-
traut hätte. Eines davon rekonstruiert die Stofflichkeit einer alten Photographie unter einem zerbrochenen Glas; andere inszenieren Begegnungen von verschiedenen Gegenständen, dem Anschein nach so willkürlich wie jene berühmte Begegnung eines Regenschirms mit einer Nähmaschine auf einem Seziertisch, die weniger willkürlich ist, als es scheint.

In der Tat ist die Kunst von Anita Albus nicht allein von Archaismen geprägt. Auch zeitgenössische Impulse sind darin wirksam geworden, vor allem der des Surrealismus. Das offensichtliche akribische Bemühen um Genauigkeit macht diese Malerin zu einem Antipoden des photographischen Realismus. Weit davon entfernt, kunstlos die Abfälle der Kultur zu kopieren, stellt sie die erlesensten Schöpfungen der Natur in ihrer ganzen Frische und kunstvollen Komplexität dar. Zum anderen führt ihre Treue zur nordischen Tradition, der Eifer, das Reale und das Phantastische zu verbinden, sie in die Nähe des Surrealismus, auch wenn sie mitunter andere Wege geht, um die beiden Aspekte zu verbinden.

Auch der Surrealismus ließ sich unter Umständen durch Vergangenes inspirieren. Von Leonardo da Vinci hat Max Ernst gelernt, geheimnisvolle Figuren auf einer bröckelnden Mauer oder aus der Maserung eines abgenutzten Holzbodens zu entziffern. Anita Albus kehrt die Methode um: Anstatt vom Gegenstand zu verlangen, daß er etwas anderes sei, konzentriert sie sich darauf, mit äußerster Genauigkeit die Struktur und Fältelung eines Stoffes wiederzugeben, oder eben jene Maserung und die Poren von altem Holz. So sehen wir diese Dinge auf eine Weise, die wir verlernt oder vergessen hatten. Die Überraschung, der Eindruck des Befremdlichen, rühren daher, daß sie in ihrer ursprünglichen Natürlichkeit greifbar werden, nachvollzogen in ihrer »organischen Gesetzmäßigkeit«, wie Worringer es genannt hätte⁷. / 342

7 W. WORRINGER, *Abstraktion und Einfühlung*, München 1959. S. 96.

Die Entwicklung, die die Geschichte der zeitgenössischen Malerei seit einem Jahrhundert genommen hat, stellt uns vor ein Paradox. Zug um Zug hat man das Sujet zugunsten dessen verworfen, was man heute mit bezeichnender Diskretion die »Arbeit« des Malers nennt; man hätte nicht die Stirn, von »Metier« zu sprechen. Indessen könnte einzig im Beharren darauf, daß die Malerei ein Mittel zur Erkenntnis eines Inhalts sei, welcher der »Arbeit« des Künstlers äußerlich ist, ein von den alten Meistern ererbtes handwerkliches Wissen wieder Bedeutung erlangen und seinen Platz als Gegenstand der Erforschung und der Reflexion behaupten.

Die kostbare Kenntnis, die sich aus Rezepten, Formeln, Verfahrensweisen, auch aus manueller Geschicklichkeit zusammensetzt, deren theoretische und praktische Aneignung Jahre beanspruchte – dieses Wissen ist heute verschwunden. Es steht zu befürchten, daß es ihm nicht anders ergeht als den pflanzlichen und tierischen Arten, die der Mensch in seiner Verblendung eine nach der anderen vernichtet. Doch diese Vernichtung, so irreversibel im Falle lebender Arten, daß es einer göttlichen Macht bedürfte, um sie neu zu erschaffen, ist vielleicht im Falle überlieferten Wissens so unwiderruflich nicht. Die Kunst von Anita Albus zeigt, wie die Malerei lebendig werden könnte; die Voraussetzung dafür ist allemal die Überzeugung, daß es nicht zuviel der Mühe ist, über Monate hin an einem sehr kleinen Bild zu malen (oder auch an einem großen: Ingres setzte Monate, manchmal Jahre daran, die seinen zu durchdenken), wenn es schließlich gelingen soll, darin ein und sei es noch so kleines Quentchen der Wahrheit dieser Welt festzuhalten. Am Ende eines geduldigen Dialogs zwischen dem Modell, den Rohstoffen, den physikalischen oder chemischen Eigenschaften und Gesetzen und dem Künstler selbst wird ein Werk entstanden sein, das in sinnlicher Gestalt den Wortlaut einer zwischen all diesen Teilen besiegelten Übereinkunft verdichtet.

Anita Albus wollte zu den Ursprüngen der abendländischen Malerei zurückkehren, um das Metier des Malens in seiner ganzen Strenge wiederherzustellen, und so unterwarf sie Augen, Hand und Sinn selbstvergessen diesem Ziel. Sie lernte Pergament in der Weise behandeln, wie man es vor Jahrhunderten zu tun verstand; durch den Auftrag übereinanderliegender Aquarell-

schichten fand sie die lichten und opaken Farben der Illuministen des Mittelalters und der Renaissance wieder. Auch hierin erweist sich ihre Treue zur einheimischen Tradition, verdanken wir doch einem deutschen Mönch des 11. /12. Jahrhunderts mit Namen Theophilus und seiner Schrift *De diversis artibus schedula* im wesentlichen unsere Kenntnis von den Techniken / des 343 Illuminierens: die Zubereitung der Farben, die Bildträger und Malgründe, der Gebrauch der Bindemittel usw.

Wie ihre Erscheinung gotische Anmut und Klarheit evoziert, so macht Anita Albus mit ihrer Kunst deutlich, daß man das Metier des Malens nicht von neuem erfinden wird, ohne noch einmal ganz von vorn zu beginnen, Schritt für Schritt den Spuren der großen Entdecker zu folgen, Stück für Stück ihre Handgriffe, ihre Geheimnisse, ihre Methoden nachzuvollziehen.

Vielleicht hat sich die Malerei selbst den Weg verlegt, als man sich nach Leonardo vorstellte, daß das Votum für die Natur und gegen die Antike dazu verpflichtete, zugleich für das Clairobscur und gegen die Kontur zu stimmen. Eigentlich waren diese beiden Entscheidungen durch nichts verknüpft. Gewiß: die Natur, die manche für »klein und banal«⁸ zu erklären wagten, bietet dem Künstler einen unerschöpflichen Reichtum an Motiven, und ebendarum kann es für den Verzicht auf den Gegenstand keinen einleuchtenden Vorwand geben. Gleichwohl gilt, was die Flamen des 15. Jahrhunderts, die Maler des Quattrocento, die Japaner bis ins 19. Jahrhundert und heute Anita Albus erkannt haben: Die Malerei wird nur dann von neuem die Würde eines Metiers beanspruchen können, wenn sie sich dem auflösenden Zauber des Clairobscur verweigert und sich vor der unantastbaren Ordnung der Dinge verneigt.

8 P. SÉRUSIER, *A B C de la Peinture, suivi d'une correspondance inédite*, Paris 1950, S. 39.

ZWANZIGSTES KAPITEL

New York, post- und präfigurativ

Bei der Ausschiffung in New York im Mai 1941 fand man sich in eine tropische Schwüle getaucht, Vorzeichen eines jener drückenden und feuchten Sommer, die den Schriftsteller zwingen, seinen Arm mit einem Frottierhandtuch zu umwickeln, damit der Schweiß nicht das Papier durchnäßt. Es steigerte noch das Freiheitsgefühl, die Stadt auf stundenlangen Entdeckungsgängen durchstreifen zu können, ein Freiheitsgefühl, das nur zu verständlich bei jemandem war, der nach einer mühevollen und nicht gefahrlosen Überfahrt frisch in den Vereinigten Staaten angekommen war. Kilometerweit durchmaß ich die *avenues* von Manhattan, diese tiefen Rinnen, die von den Wolkenkratzern in phantastischen Wällen überragt wurden; aufs Geratewohl bog ich in die lotrechten Seitenstraßen ein, deren Physiognomie von Häuserblock zu Häuserblock auf unvorhersehbare Weise wechselte: bald ärmlich, bald bürgerlich oder provinziell, meist voll chaotischer Unordnung. Ganz sicher war New York nicht die ultra-moderne Metropole, die ich erwartete, sondern eine Landschaft großartigen horizontalen und vertikalen Durcheinanders, das eher einer plötzlichen Wucherung der Stadtoberfläche zuzuschreiben war als einem überlegten architektonischen Plan; stellenweise blieben hier alte oder jüngere Erdschichten unberührt, während anderswo Gipfel aus dem umliegenden Magma emporragten wie die Zeugen verschiedener Zeitalter, die in einem immer schneller werdenden Rhythmus aufeinander gefolgt waren und in den Intervallen die Überreste all dieser Umwälzungen noch sichtbar zurückgelassen hatten: unbebautes Gelände, bizarre Häus-

chen, auffällige Gemäuer, rote Ziegelbauten – jene schon leeren, zum Abbruch bestimmten Hülsen.

Trotz der Höhe der größten Bauten und ihrer /Anhäufung auf der knappen Fläche einer Insel, auf der sie sich dicht aneinandergedrängt erhoben (»Diese Stadt, die Sie aufrecht stehend erwartet«, sagte Le Corbusier), entdeckte ich am Rande dieser Labyrinth, daß der Durchschuß dieses städtischen Gewebes erstaunlich locker blieb: zum Beweis dafür setzte mich alles, was seither noch eingefügt wurde, bei jedem weiteren Besuch New Yorks einer wachsenden Beklemmung aus. 1941 aber war New York eine Stadt, in der man – die Schluchten um die Wall Street ausgenommen – frei atmen konnte; sei es in den *avenues* zu beiden Seiten der Fünften, die, je weiter man sie nach Osten oder Westen verfolgte, Vorstadtcharakter annahmen; oder sei es jenseits des Broadway oder des Central Park West auf den Anhöhen der Columbia University, über die die Brisen vom Fluß heraufstrichen. 345

New York war in Wirklichkeit keine Stadt, sondern – gemessen an den riesenhaften Dimensionen, die man nur in der Neuen Welt erlebt – eine Ansammlung von Dörfern. In jedem davon hätte man sein Leben verbringen können und es vielleicht nur zur Arbeit verlassen müssen. So erklärten sich übrigens die tiefen Geheimnisse eines *subway express*, der einen, wenn man sich nicht über die kaum sichtbaren Zeichen auf dem ersten Waggon Gewißheit verschafft hatte, vom gleichen Bahnsteig aus und ohne jede Ausstiegsmöglichkeit entweder ans Ziel oder zu irgendeinem zwanzig Kilometer entfernten Vorort beförderte. Die große Mehrheit der Fahrgäste benutzte Tag für Tag nur eine Route und brauchte die anderen daher nicht zu kennen; die vertrauten Anzeigen konnten elliptisch bleiben.

An den Schnittpunkten der wie auf dem Reißbrett gezogenen Arterien, die man für das Muster einer anonymen geometrischen Zeichnung hätte halten können, hatten die verschiedenen ethnischen Gruppen der New Yorker Bevölkerung jeweils ihren auserwählten Platz gefunden: Harlem und China Town natürlich, aber auch die puertorikanischen Viertel (die sich zu der Zeit gerade um die 23. Straße West etablierten), die italienischen (südlich vom Washington Square), griechischen, tschechischen, deutschen, skandinavischen, finnischen usw. Viertel, mit ihren

Restaurants, Gotteshäusern und Theatern. Einige Blöcke weiter überschritt man immer schon Landesgrenzen. Damit ließ New York bereits die europäischen Hauptstädte der Nachkriegszeit vorausahnen, / die der Zustrom von Gastarbeitern und das gleichzeitige Wuchern der verschiedensten exotischen Läden und Restaurants kennzeichnete. Seit 1910 freilich ging der Anteil der im Ausland geborenen Personen in den Vereinigten Staaten stetig zurück, während er in Frankreich und anderen europäischen Ländern seit 1945 in einem derartig schnellen Rhythmus zunimmt, daß er – um nur von Frankreich zu sprechen – heute doppelt so hoch ist wie dort.

Andere sensible Stellen der Stadt verrieten geheimere Verwandtschaften. Die französischen Surrealisten und ihre Freunde ließen sich in Greenwich Village nieder, wo man – mit dem *subway* nur wenige Minuten vom Times Square entfernt – wie in Paris zu Balzacs Zeiten wohnen konnte, in einer Maisonette mit zwei oder drei Etagen und einem Gärtchen dahinter. Wenige Tage nach meiner Ankunft entdeckte ich, als ich Yves Tanguy besuchen ging, in seiner Straße eine Wohnung, deren Fenster auf brachliegende Gärten führten – und mietete es sogleich. Man erreichte es über einen langen Korridor im Souterrain, der zu einer eigenen Treppe an der Rückseite eines roten Ziegelbaus führte. Der Komplex gehörte einem alten und gebrechlichen Italiener, der sich »Doktor« nennen ließ und um den sich – ebenso wie um die Mieter – seine Tochter kümmerte, ein blutarmes Wesen zwischen zwei Altern, die wegen ihres ungefälligen Aussehens – oder weil sie für ihren Vater sorgen mußte – ledig geblieben war. Erst vor zwei oder drei Jahren erfuhr ich, daß auch Claude Shannon hier gewohnt hatte, allerdings in einem oberen Stockwerk und zur Straße hin. Nur wenige Meter voneinander entfernt, schuf er die Kybernetik, schrieb ich die *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Wir hatten allerdings eine gemeinsame junge Freundin im Haus, und ich erinnere mich, daß sie, ohne den Namen zu erwähnen, eines Tages von einem unserer Nachbarn sprach, der sich, wie sie erklärte, mit der »Erfindung eines künstlichen Gehirns« beschäftigte. Die Idee erschien mir wunderbar, und ich schenkte ihr keine Beachtung. Was unseren Vermieter betrifft, so war er, wie ich zu verstehen glaubte, ein »Pate« armer Einwanderer von der Halb-

insel; er empfing sie, beriet sie und nahm sich ihrer Angelegenheiten an. Heute frage ich mich, ob die Schädlichkeit des Ortes und die Trägheit meiner Wirtin nicht vielleicht ein Mafia-Nest decken sollten.

Nördlich von Greenwich Village, / um den Union Square ³⁴⁷ und seine benachbarten Straßen, die von der Textilindustrie beherrscht wurden, breitete sich eine gewerkschaftliche und politische Atmosphäre mit dem muffigen Geruch Mitteleuropas aus. Die bürgerliche Emigration konzentrierte sich weit davon entfernt im Gebiet zwischen dem westlichen Broadway und Riverside Drive: mit unfreundlichen, geraden oder gekrümmten *avenues*, gesäumt von Mietshäusern, die zu Jahrhundertbeginn für reiche Familien auf der Suche nach Wohnungen mit fünfzehn oder zwanzig Zimmern gebaut wurden – damals elegante, jetzt aber verkommene Wohnungen, die für eine mittellose Kundschaft unterteilt wurden. Die New Yorker Aristokratie nun wohnte auf der East Side, wo Privathäuser – oft im letzten Jahrhundert erbaut – »remodelliert« worden waren, wie man auf Franko-Amerikanisch sagte: schick herausgeputzt wie unsere ländlichen Wochenendhäuschen heute. Mit dieser Vorliebe fürs Ländliche und Antiquierte war uns die New Yorker Gesellschaft bereits voraus. Es war die Zeit, in der sie sich für den Stil des *Early American* zu begeistern begann, während die schweren, originalen spanischen und italienischen Stilmöbel aus Walnußholz, die ein Vierteljahrhundert zuvor von den Milliardären für teures Geld importiert worden waren und ihre Wohnhäuser, Abklatsch römischer Palazzi, hatten schmücken sollen, sich in den Ladenstuben der Trödler der Second oder gar First Avenue stapelten oder von der Galerie Parke and Bernett vor einem desinteressierten Publikum versteigert wurden; wenn ich sie nicht vor Augen hätte, könnte ich es kaum glauben, daß ich dort eines Tages für ein paar Dollar eine toskanische Kredenz aus dem 16. Jahrhundert erstand ... Aber New York war damals eine Stadt, in der alles möglich schien, und daher rührte ihr Charme und ihre besondere Faszination. Das soziale und kulturelle Geflecht überzog das Weichbild der Stadt mit einer von Löchern durchsetzten Textur. Sie brauchte man nur aufzusuchen und hindurchzuschlüpfen, um wie Alice auf der anderen Seite

des Spiegels in Welten zu gelangen, deren Zauberhaftigkeit sie unwirklich erscheinen ließ.

348 Max Ernst, André Breton, Georges Duthuit und ich besuchten häufig einen kleinen Antiquitätenhändler in der Third Avenue, der auf unsere Nachfrage hin aus einer Höhle Ali Babas, deren Geheimnis wir bald erkannten, wertvolle Steinmasken aus Teotihuacan und wunderbare Skulpturen von der Nordwestküste des Pazifiks zum Vorschein kommen ließ, die damals selbst von den Fachleuten für bloße ethnographische Dokumente gehalten wurden. Manch anderes Stück dieser Art konnte am unteren / Ende der Madison Avenue gestrandet sein, in einem Laden, der Glasperlen, Hühnerfedern und grelle Farben an *boy-scouts* verkaufte, die sich einen Haarputz nach indianischer Art anfertigen wollten. Ebenfalls in der Madison Avenue, in der Gegend der 55. Straße, gab es einen südamerikanischen Spielwarenhändler; wir gewannen sein Vertrauen, und er führte uns in eine Seitenstraße, in der er am Ende eines Hofes einen Schuppen öffnete, der brechend voll war mit Mochica-, Nazca- und Chimu-Vasen, in Regalen gestapelt, die bis unter die Decke reichten. Nicht weit von dort ließ man sich von einem anderen Händler goldene und mit Rubinen und Smaragden überzogene Schatullen zeigen, Strandgut der russischen Emigration nach der Oktoberrevolution, wie wahrscheinlich auch die alten Orientteppiche, die ein etwas geübtes Auge im Trödel ausfindig machen konnte, der allwöchentlich von den Auktionslokalen des Viertels verramscht wurde. Als wir zum ersten Mal einen Antiquitätenladen betraten, in dessen Schaufenster ein recht hübscher japanischer Druck zu sehen war, wurden wir zuvorkommend darauf hingewiesen, daß ein von Geldsorgen bedrängter junger Mann im Nebenhaus noch weitere davon anzubieten hatte; wir klingelten an der Tür seiner kleinen Wohnung, und er breitete ganze Serien von Utamaros in zeitgenössischen Abzügen vor uns aus. Auf der Höhe von Greenwich Village, in der Sixth Avenue, bewohnte ein deutscher Baron vornehmster Herkunft ein bescheidenes Häuschen. Seinen Besuchern verkaufte er diskret die peruanischen Altertümer, mit denen sein Haus und seine Reisekoffer gefüllt waren. Es passierte sogar, daß eine Anzeige des Kaufhauses Macy's in der *New York Times* den Ausverkauf einer ganzen Schiffsladung derartiger Gegenstände

aus Peru oder Mexiko für den nächsten Tag annoncierte. 1946/1947 empfing ich als Kulturattaché der französischen Botschaft Zwischenhändler, die bauchige Koffer voll präkolumbianischer Schmuckstücke aus Gold bei sich trugen oder mir unter Vorlage von Photographien wunderbare Sammlungen indianischer Kunst zum Tausch gegen Matisse und Picassos anboten, von denen die französischen Museen ihrer Meinung nach mehr als genug hätten; die zuständigen Behörden schwiegen zu meinen Beschwörungen, und diese indianischen Kunstwerke landeten seitdem in amerikanischen Museen.

New York bot also das Bild einer in Europa bereits versunkenen Welt und zugleich einer ganz anderen, von der wir damals nicht ahnten, wie bald sie über Europa hereinbrechen würde. Ohne daß wir uns dessen bewußt waren, / stieß uns eine Zeitma- 349 schine mit ununterbrochenen Wechselschritten zwischen Zukunft und Vergangenheit in Zeiträume, die weit vor dem Ersten Weltkrieg lagen oder bei uns zuhause erst kurz auf den Zweiten Weltkrieg folgten. In gewisser Weise ließen wir die Welt von Vetter Pons an uns vorüberziehen, in der sich – mitten in der Unordnung einer im Umbruch befindlichen Gesellschaft, deren soziale Schichten zusammenbrachen und sich ineinanderschoben – Löcher auftaten, die Stile und ganze Wissensgebiete verschlangen. Es brauchte nur eine Generation von der Bühne abtreten, ein Stil aus der Mode kommen, ein anderer noch nicht *up to date* sein, und schon stürzte ein Mauerstück der vergangenen Menschheitsgeschichte ein, verkamen seine Trümmer zum Ausschuß: ein umso brutaleres und erschütternderes Phänomen, als mit der schnellen Evolution der amerikanischen Gesellschaft mehrere aufeinanderfolgende Emigrantenwellen die Stadt seit einem Jahrhundert überflutet hatten und, ihrem jeweiligen sozialen Niveau entsprechend, armselige oder reiche Schätze herbeischafften, die unter dem Zwang der Not schnell zerflossen; demgegenüber suggerierten die immensen Mittel, über die die ansässige Plutokratie zur Befriedigung ihrer Launen verfügt hatte, daß die gesamte Substanz des künstlerischen Erbes der Menschheit in Form von käuflichen Bruchstücken vorhanden war: wie Strandgut von den Gezeiten hin- und hergeschwemmt, im launenhaften Rhythmus der sozialen Aufstiege und Niedergänge, schmückten einige weiter die Salons oder waren in die

Museen verschlagen worden, während sich andere in unvermuteten Winkeln stapelten.

Wer sich auf die Suche machen wollte, dem konnten sich bei etwas Bildung und Spürsinn Türen in der Mauer der industriellen Zivilisation öffnen, hinter denen andere Welten und alle möglichen Epochen lagen. Wahrscheinlich gab es zu dieser Zeit nirgendwo mehr derartige Fluchtmöglichkeiten als in New York. Heute, da man nicht mehr von Türen, kaum von Nischen zu träumen wagt, in die wir uns noch kauern könnten, erscheinen jene geradezu mythisch. Aber selbst diese Nischen sind zum Spieleinsatz in einer unbarmherzigen Konkurrenz zwischen denen geworden, die sich nicht mit einem Leben in einer Welt ohne heimliche Schatten oder Unregelmäßigkeiten abfinden können, deren Geheimnis nur einige Eingeweihte bewahren. Während diese Welt nach und nach ihre früheren Dimensionen verliert, fesselt sie uns an die einzig verbleibende: man wird sie vergeblich

350 nach verborgenen Ausgängen absuchen. /

Zugleich nahm New York seit den vierziger Jahren, in einem einzigartigen Kontrast dazu, jene kleinen Glücksmomente vorweg, von denen wir noch nicht wußten, daß sie ein Vierteljahrhundert später auch in Europa unsere einzigen sein würden. Ich erinnere mich gut meiner Überraschung angesichts der Mehrzahl der mit *Antiques* überschriebenen Läden, als ich ihre Schaufenster nicht – wie im gerade verlassenen Frankreich – voll von Möbeln des 17. und 18. Jahrhunderts, alten Fayencen und Zinngegenständen sah, sondern angefüllt mit gebrauchten Petroleumlampen, altmodischen Klamotten und Industrierödel vom Ende des 19. Jahrhunderts: all die Artikel, die heute in Paris begierig in Geschäften gesammelt werden, die sich ebenfalls »Antiquitätenläden« nennen und mit fünfundzwanzig oder dreißig Jahren Verspätung an jene anderen erinnern, die mich in New York so sehr verblüfften (wie übrigens auch – aber das ist ein anderes Kapitel – jene Deodorant-Reklamen, die so obszön waren, daß ich sie mir in dieser Art mit Sicherheit niemals hätte in Frankreich vorstellen können; heute machen sie sich überall breit). Aber um auf die Lampen aus getriebenem Messing oder mit Alabasterfuß und andere Objekte aus der gleichen Zeit zurückzukommen: New York mußte mich lehren, daß die Idee des Schönen seltsamen Wandlungen unterliegen kann. Wenn die

üblicherweise für schön befundenen Gegenstände durch Verknappung und Verteuerung für den schmalen Geldbeutel unerschwinglich werden, tauchen andere, bis dahin geringgeschätzte auf und verschaffen ihren Käufern eine Befriedigung etwas anderer Art: weniger ästhetischer als mythischer und – so möchte man fast sagen – religiöser Natur. Sie sind die Reliquien und Zeugen einer sicher schon industriellen Ära, in der die ökonomischen Zwänge und die Ansprüche der Massenproduktion allerdings noch nicht so drückend waren und noch eine gewisse Kontinuität mit vergangenen Formen aufrechterhalten und dem nutzlosen Ornament seinen Platz bewahren konnten – was diesen Gegenständen eine nahezu übernatürliche Kraft verleiht. Mitten unter uns bezeugen sie die noch reale Gegenwart einer versunkenen Welt. Man umgibt sich mit diesen Dingen nicht, weil sie schön sind, sondern weil sie – das Schöne ist nur für die sehr Reichen erschwinglich – stellvertretend einen sakralen Charakter offenbaren; und dies führt – das sei nur im Vorübergehen bemerkt – zur Frage nach dem tiefsten Wesen der ästhetischen Empfindung.

Ebenso lernte man bei der Wohnungssuche in Manhattan – da es wirklich alte Häuser nicht gab / und die modernen Wohnun- 351 gen zu teuer waren – den Reiz eines 19. Jahrhunderts entdecken, das in den *brown houses* und den verfallenen Wohnungen einstiger Luxusbauten sein Ende fand. Die Vorliebe für »Kitsch« und die Nostalgie-Welle, die wir hier für den letzten Schrei halten, entstanden und kursierten in New York umständehalber vor fünfunddreißig Jahren und wahrscheinlich schon früher. Sie manifestierten sich eigentlich in zwei Formen. Die eine, aristokratische, tendierte zu einem ländlichen und naiven Stil in der Einrichtung und Malerei, wurde *Early American* genannt und war bei den Reichen bereits sehr gefragt (als ich aber als Kulturattaché der Botschaft bei meinen amerikanischen Gesprächspartnern wegen einer Ausstellung dieser Malerei in Paris vorfühlte, wichen sie aus und befürchteten, es könnte dem Ausland ein ihrer Meinung nach mißliches Bild ihres Landes vermittelt werden). Für diejenigen aber, die sich mit den Vereinigten Staaten des ausgehenden 18. Jahrhunderts emotional verbunden fühlten, lieferte der *Early American* jenen zeitlichen Bezug, den die Bewohner eines jungen Landes nicht in früheren Zeiten

aufsuchen können; einen Bezug, den andere, die weniger begütert waren oder sich auf eine weniger weit – aber immerhin noch zwei oder drei Generationen – zurückreichende Herkunft beriefen, dem Stil der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts abgewannen, jenen *gay eighties* oder *nineties*, die auch wir im Zuge einer Geschmacksentwicklung lieben lernten, die sich ohne das Beispiel von der anderen Seite des Atlantiks womöglich nicht so schnell und vital vollzogen hätte.

Ich frage mich heute, ob nicht der Hyper-Realismus, der von Amerika nach Frankreich herüber kam, bereits in Keimform in den Dioramen angelegt war, die zu betrachten ich im *American Museum of Natural History* nicht müde wurde, obwohl mehrere davon schon ein respektables Alter besaßen. Hinter Glasscheiben von mehreren Quadratmetern sah man – und kann sie immer noch sehen – die Tierwelt Amerikas, Afrikas und Asiens in ihrem natürlichen Lebensraum mit peinlicher Genauigkeit nachgebildet. Jedes erlegte Tier war sofort abgehäutet und im Muskelmodell abgegossen worden, damit das Fell die Muskulatur perfekt wiedergeben konnte; auch hatte man die am Boden verstreuten Steine und die Baumstämme eingesammelt, alle ihre Blätter abgegossen, damit auch die kleinsten Details der Szene realitätsgerecht in Erscheinung traten. Die Hintergründe der Landschaften waren / mit einer verblüffenden Virtuosität gemalt. Die Modellierkunst war, außer vielleicht von den Nachahmern John Martins im letzten Jahrhundert, niemals so weit vorangetrieben und in so großem Maßstab realisiert worden. Man kann hier wohl von Kunst sprechen, weil sich zeitgenössische Künstler unter Proklamation ästhetischer Zielsetzungen diesen Dingen mit der gleichen minutiösen Sorgfalt und demselben Eifer widmen.

Allgemein frappten die amerikanischen Museen den europäischen Besucher durch einen paradoxen Gesichtspunkt. Sie wurden wesentlich später als unsere eingerichtet, aber diese Verspätung hatte ihnen, anstatt zu schaden, in vielerlei Hinsicht einen Vorsprung verschafft. Amerika konnte sich nicht mehr, oder nicht immer, der Dinge bemächtigen, die das alte Europa als erstklassig betrachtet hatte und manchmal seit Jahrhunderten stapelweise in seinen Museen aufbewahrte, sondern es hatte aus der Not eine Tugend zu machen gewußt, indem es erstklassige Objekte in den von uns vernachlässigten Bereichen entdeckte.

Zunächst im Bereich der Naturwissenschaften, die von uns seit dem 18. Jahrhundert zunehmend vernachlässigt worden waren: Amerika dagegen bemühte sich um die Einrichtung von Ausstellungen über Mineralogie, Paläontologie, Ornithologie, von Aquarien, die alle mit einem unerhörten Aufwand gestaltet wurden und den europäischen Besucher nicht nur aufgrund der Schätze blindeten, die ein noch jungfräulicher Kontinent im Überfluß besaß, sondern auch durch den Vergleich mit unseren eigenen, verwahrlosten naturhistorischen Ausstellungen. So kann man sich fragen, ob das wiederauflebende Interesse an den Kuriositätenkabinetten, das in Europa seit zwei Jahrhunderten im Schwinden war, sich nicht wenigstens teilweise mit einer gewissen Vertrautheit erklärt, die man sich nach dem Zweiten Weltkrieg in den amerikanischen Museen erwarb.

Auch die Kunstmuseen hatten Abkürzungswege gefunden, um ihre Verspätung auszugleichen und uns häufig sogar zu überrunden. Aus alten, von uns verschmähten Steinen hatten sie die *Cloisters* aufgebaut. Ihre ägyptischen Sammlungen beschränkten sich nicht auf Plastiken und andere größere Stücke: schlichte Gebrauchsgegenstände kamen hier in großer Zahl hinzu und verschafften einen angemesseneren Einblick in die antike Lebensweise. Und was Europa selbst betrifft, so hatten die sensationellen Sammlungen von alten Waffen und Kleidern bei uns kein Gegenstück. In den amerikanischen Museen wurde mir vielleicht nichts Wesentliches über Van der / Weyden, Raffael³⁵³ oder Rembrandt offenbart; in der Washingtoner *National Gallery* aber habe ich Magnasco entdeckt.

In New York, pflegten wir zu sagen, »kleiden« sich die Frauen nicht: sie verkleiden sich. Wenn man sie als Matrose, ägyptische Tänzerin oder Pionierin des *Far West* kostümiert sah, wußte man, daß sie sich in Schale geworfen hatten. Das amüsierte uns sehr, aber mit einem Blick auf die aktuelle Mode in unseren Boutiquen können wir feststellen, daß New York auch hier Schule gemacht hat. Über die Kunst der Kaufhausschaufenster übrigens, über ihren Einfallsreichtum, ihr Raffinement und ihre Kühnheit konnte man sich endlos auslassen. Die großen Warenhäuser präsentierten ihre Kollektionen anhand von Schaufensterpuppen, die zu dramatischen Szenen arrangiert waren: Morde, Vergewaltigungen oder Entführungen, die mit einer künstle-

risch vollendeten Dekoration, Farbgebung und Beleuchtung inszeniert waren und die besten Theater hätten neidisch machen können. Die erwähnten Umschwünge in der Bekleidungsmoden brachten im bürgerlichen Leben auf ihre Weise dasselbe Ausbruchsbedürfnis zum Ausdruck, das uns schon an unseren New Yorker Freunden erstaunte, wenn wir sie mit einem bereits fast devoten Eifer von ihren Luxusappartements der *East Side* in eine Holzbaracke am Ende von *Long Island* oder gar auf eine schmale Düne von *Fire Island* übersiedeln sahen, wo der kriechende Sumach, dort giftiger Efeu genannt, die einzige Vegetation darstellte; oder auch in ein Bauernhaus in Connecticut, wie es André Masson oder nicht weit von ihm Calder besaß. Man gab sich damit der Illusion hin, ein Leben wie die ersten Siedler zu führen. Ich war gut mit einem berühmten und eher steifen amerikanischen Soziologen bekannt, der sich selbst in Unterhaltungen mit ländlicher Feierlichkeit ausdrückte. Einmal lud er mich über Nacht in sein Wohnhaus ein, einen ehemaligen Bauernhof, der aber schon seit langem von der expandierenden Stadt eingeschlossen und umzingelt war, auf einem übriggebliebenen Grundstück mitten in einer bereits industrialisierten Vorstadtgegend. Es war ein Ort der malerischsten Unordnung, die man sich vorstellen konnte; man hätte ihn *hippy* nennen müssen, hätte es das Wort bereits gegeben. Einige noch verschonte Bäume und wirres Buschwerk umwucherten ein Holzhaus, dessen Farbreste überall abblätterten. Im Innern waren die Schalen der Waschbecken mit der dicksten Schmutzschicht überzogen, die ich je gesehen hatte. Für meinen Gastgeber und seine Familie aber wogen dieser verwahrloste Zustand, diese systematische Vernachlässigung das Wohnen in Nobelvierteln auf. Indem sie den Riten /
354 der Hygiene und des Komforts abschworen, in denen Amerika sich so pedantisch zeigt (und die sie selbst wahrscheinlich in der Stadt peinlich genau einhielten), empfanden sie sich ihren Vorfahren verbunden, die sich einige Generationen früher in diesem Gebiet als *homesteaders*, das heißt als die ersten Siedler, niedergelassen hatten. Dies erlebte ich in Chicago, aber selbst in New York bemerkte ich eine sehr ostentative Geringschätzung alles dessen, was Neuankömmlinge als amerikanische Tüchtigkeit und die diesem Land eigene Besessen-

heit von der größtmöglichen Perfektion der zivilisatorischen Annehmlichkeiten bewunderten.

Im großen und ganzen offenbarte New York den frisch gelandeten Franzosen das unglaublich komplexe – und, hatte man dort nicht gelebt, scheinbar widersprüchliche – Bild von modernen und anderen, nahezu archaischen Lebensformen. Geflohene Kollegen, Volkskundler, die bis zum Krieg die entlegensten Landschaften Mittel- oder Osteuropas auf der Suche nach den letzten Märchenerzählern durchstreiften, machten bei ihren eingewanderten Landsleuten mitten in New York erstaunliche Funde: Seit einem halben Jahrhundert oder länger, seit der Ankunft dieser Familien in Amerika, hatten sie Gebräuche und Erzählungen lebendig gehalten, die in den alten Ländern spurlos verschwunden waren. Das gleiche gilt für die Theaterstücke, denen wir stundenlang in der chinesischen Oper beiwohnten, die sich unter dem ersten Stützbogen der *Brooklyn Bridge* befand: eine vor langer Zeit aus China eingetroffene Truppe machte hier Schule; jeden Tag vom späten Nachmittag an bis nach Mitternacht pflegte sie die Traditionen der klassischen Oper. Nicht weniger fühlte ich mich in frühere Zeitalter zurückschickt, wenn ich mich jeden Morgen zur Arbeit in den »Americana«-Saal der *New York Public Library* begab, den ich – unter neoklassischen Arkaden und zwischen Wänden mit alter Eichentäfelung – mit einem Indianer teilte, der einen Kopfschmuck aus Federn und perlenbesetzte Lederkleidung trug, wenn er seine Notizen auch mit einem Füller Marke Parker machte ...

Natürlich wußte man, fühlte man, daß all diese Reste früherer Epochen von einer Massenkultur belagert wurden, die im Begriff war, sie zu erdrücken und zu verschütten; einer Massenkultur, deren Vormarsch – dort schon weit gediehen – uns nur einige Jahrzehnte später einholen sollte: das erklärt wahrscheinlich, warum uns so viele Aspekte des New Yorker Lebens faszinierten / – es führte uns schon für später das Spektrum von 355 Rezepten vor Augen, mit denen in einer Tag für Tag beklemmenderen und inhumaneren Gesellschaft diejenigen, für die sie wahrhaftig unerträglich ist, tausend und einen Weg ausfindig machen können, um sich für kurze Augenblicke die Illusion von Fluchtmöglichkeiten zu verschaffen.

EINUNDZWANZIGSTES KAPITEL *Nachträgliche Anmerkungen zur Kreativität des Kindes*

Zu den Veranstaltungen für die Hundertjahrfeier der elsässischen Schule gehörte eine Gesprächsrunde, die man kürzlich im *Théâtre de l'Odéon* zum Thema »Die Schule und das kreative Kind« veranstaltete. Zu viel Zeit wurde zu Beginn verloren, es mangelte an einer gemeinsamen Sprache der aus sehr unterschiedlichen Bereichen stammenden Teilnehmer, die Diskussion mit dem Publikum wurde frühzeitig abgebrochen – all das erklärt die Unzufriedenheit der Redner, die nicht genügend Spielraum zur Differenzierung ihrer Gedanken hatten, und der Zuhörer, deren Erwartungen enttäuscht wurden. Das Problem besteht aber tatsächlich; es verdient, daß man darauf zurückkommt, auch wenn ich damit nicht gerade eine besonders schnelle Reaktionsfähigkeit bezeuge.

Eine Frage stellt sich gleich zu Beginn: Welcher anderen Gesellschaft wurde dieses Thema zum Problem? Uns fällt kaum eine ein, und selbst bei uns scheint die Sorge um die Entwicklung der Kreativität des Kindes eine neuere Erscheinung zu sein, höchstens einige Jahrzehnte alt. Hätten wir also plötzlich die Unzulänglichkeiten eines traditionellen Erziehungssystems entdeckt? Das unsere geht – wie man weiß – auf die Jesuiten zurück und nahm etwa im 17. Jahrhundert Gestalt an. Nun hat es weder in jenem noch in den folgenden Jahrhunderten an schöpferischen Menschen gefehlt, und der Anteil von Individuen, die sich schon sehr frühzeitig kreativ zeigten, war damals wohl wesentlich größer als heute. Solange das höhere Schulwesen im Zenit seiner

Entwicklung stand, das heißt in der letzten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wurde nur selten von Schülern bezeugt, die Gymnasialbildung hätte sie beengt oder erstickt. Dafür bewiesen viele eine Reife und bereits eine schöpferische Begabung, / die man bei unseren heutigen Gymnasiasten nur mit 357 Mühe finden würde. Männer wie Jaurès, Bergson, Proust fühlten sich, soviel man weiß, im Gymnasium vollkommen wohl. Schon im Philosophieunterricht der Unterprima waren sie reife Geister, Persönlichkeiten im vollen Besitz ihrer Fähigkeiten. Gerade [i. e. 1975] gibt man ein Theaterstück von Montherlant, *L'Exil*, das er mit achtzehn Jahren schrieb. Er hätte es nicht schreiben können, wenn er nicht von seinem sechsten oder siebenten Lebensjahr an in heute noch erhaltenen Heften kleine literarische Werke verfaßt hätte. Dieser außergewöhnliche Fall steht nicht allein; auf der Grundschule und auf dem Gymnasium habe ich schöpferische Kinder meiner eigenen Generation gekannt, ohne allerdings bestätigen zu können, daß sie alle ihre Versprechen einlösten.

Sicher handelt es sich hier um eine Zeit, in der die – öffentliche oder private – höhere Schulbildung einer Minderheit vorbehalten blieb. Wenn man aber den Begriff des Schöpferischen gerechterweise auch auf andere als die wissenschaftlichen und literarischen Tätigkeitsbereiche ausdehnt, so ist nicht einzusehen, warum die technische oder künstlerische Schulung, beherrscht von den minutiösen Regeln der alten Zünfte, die Erfindungsgaben hätten trockenlegen sollen. Es genügt der Verweis auf die Maler von einst, die in der harten Schule der Ateliers ausgebildet wurden, und auf die Hochblüte der Tischler des 18. Jahrhunderts, die ihre Kunst und ihre Zeit geprägt haben, alle als Meister. Obwohl sie sich von Generation zu Generation kraft Autorität vererbten, waren die handwerklichen Techniken über Jahrhunderte hinweg für die schöpferische Tätigkeit äußerst förderlich. Selbst diejenigen, deren Name nicht mit einer Erfindung, einem Stil oder einer Manier verbunden ist, konnten damit Freude an der Arbeit finden und ihre naturgegebenen Neigungen und Talente verfolgen. Schon die einfachsten Objekte, die man in der Handwerksausstellung des *Musée des arts et traditions populaires* bewundern kann – wir hoffen auf die baldige Eröffnung der Kulturausstellung –, vermögen uns davon zu überzeugen, wenn dies überhaupt noch nötig sein sollte.

358 Entgegen den Implikationen, die der Titel der Gesprächsrunde zu enthalten schien, resultiert das Problem des kreativen Kindes offenbar also nicht aus der Mangelhaftigkeit eines alten pädagogischen Systems. / Über lange Zeit hinweg hat das System, das theoretisch auch heute noch gilt, dieses Problem auf zufriedenstellende Weise gelöst. Wenn wir heute problematische Seiten entdecken, so liegt der Grund nicht darin, daß das System schlecht war. Es war so gut, wie ein kollektives System nur je sein kann, aber es verkam und bricht jetzt aus Gründen, die nicht in ihm selbst liegen, zusammen. Das Problem des kreativen Kindes stellt sich zunächst nicht als pädagogisches Problem, sondern als eines der Zivilisation.

Zu einer Zeit, in der die Erinnerung an bestimmte handwerkliche Techniken noch wachgehalten wurde – ich wähle bewußt ein Beispiel neueren Datums, in dem der individuellen Tatkraft wenig Raum geboten wird –, gaben die alten Bauarbeiter, die die Telephonleitungen verlegten, gerne zu, daß sie die Masten lieber mit der Spitzhacke einpflanzten, als Maschinen zu benutzen, mit denen sie in Löcher, die ohne unmittelbare menschliche Beteiligung ausgehoben wurden, eingesetzt werden. Die Muskelanstrengung war groß, aber man konnte die Arbeit variieren, zwischen jedem Arbeitsgang Atem holen und längs der noch ruhigen Wege miteinander plaudern. Derartige Beobachtungen sind banal; sie erhalten aber mehr Gewicht, wenn sie sich auf die Fließbandarbeit beziehen, die einen Bruch zwischen der Persönlichkeit des Arbeiters und den monotonen Bewegungen, die man ihn auszuführen zwingt, zu verantworten hat.

Man weiß auch, warum das höhere Schulwesen, das sich mit einer ständig wachsenden Schülerzahl konfrontiert sieht, seine Qualität hinsichtlich des Niveaus der Lehrer wie der Schüler beeinträchtigt fand. Und das übrigens nicht nur wegen der personellen Aufblähung und der überfrachteten Lehrpläne. Die Entstehung und Ausbreitung der sogenannten Massenkommunikation haben die einstigen Vermittlungsbedingungen des Wissens tiefgreifend verändert. Es sickert nicht mehr innerhalb des familiären oder beruflichen Milieus von einer Generation zur anderen durch, sondern breitet sich mit einer beunruhigenden Geschwindigkeit horizontal und auf Ebenen aus, zwischen denen die Verbindung unterbrochen ist: nunmehr ist die Kommu-

nikation innerhalb einer Generation einfacher als mit der jeweils vorangehenden oder folgenden. Mit ihrer Treue zum alten Prinzip sieht sich die Schule von allen Seiten überfordert und kann, da die Familie eine ihrer wesentlichen Funktionen eingebüßt hat, diese Funktion nicht mehr fortsetzen und ausweiten. Sie kann nicht mehr wie früher als Relais zwischen / Vergangenheit und Gegenwart im vertikalen Sinne und – horizontal – zwischen Familie und Gesellschaft dienen. 359

Mehrere Teilnehmer der Gesprächsrunde haben mit Recht unterstrichen, daß zur Anpassung der Schule an diese neue Situation eine Reform erforderlich sei. Auch hier muß man die Ursachen im Auge behalten: Nicht das Ungenügen an den traditionellen Methoden läßt die Reform angebracht erscheinen, sondern die Wandlung des sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Kontextes. Wir sehen uns hier bei uns mit ähnlichen Umständen konfrontiert, wie sie europäischen Erziehern begegnen, wenn sie sich anschicken, Kinder exotischer Gesellschaften zu unterrichten. Sie sind von den Resultaten enttäuscht und schließen daraus, daß die fraglichen Völker erbbedingt eine geringere Intelligenz besitzen oder daß ihre praktischen Lebensumstände die geistige Entwicklung blockierten. In beiden Hypothesen stößt man auf eine tatsächliche Minderwertigkeit. Nun wissen wir, daß dies nicht zu halten ist: Wenn die Schulkinder dieser Gesellschaften sich mit Auswendiglernen begnügen, schnell vergessen und kaum Fortschritte machen, so aus dem Grund, weil man ihnen nicht die Mittel an die Hand gegeben hat, ihre neuen Kenntnisse nach den in ihrer Kultur geltenden intellektuellen Normen zu organisieren und zu strukturieren. Sobald man eine Anstrengung in diese Richtung unternimmt, verbessern sich die Resultate auf spektakuläre Weise.

Unsere Erzieher müßten also als Ethnographen einer Gesellschaft einspringen, in der sich ihre erlernten Methoden nicht mehr anwenden lassen. Wenn aber auch neue Methoden das Kind für das eigene Tun interessieren können, ihm den Lernstoff zu verstehen und zu schätzen helfen, anstatt ihn auswendig lernen zu lassen, so wird die traditionelle Zweckbestimmung der Schule doch nicht modifiziert. Für das Kind steht immer das Lernen im Mittelpunkt; es wird wahrscheinlich besser und intelligenter lernen als früher, aber nichtsdestoweniger lernen, das heißt sich

Kenntnisse und andere Errungenschaften der Vergangenheit aneignen.

360 Setzt man Übereinstimmung bezüglich dieser Prinzipien voraus, so bliebe das Problem zwar weiter bestehen, fiel aber in den Zuständigkeitsbereich von Fachleuten, die sich mit den Erziehungsmethoden beschäftigen, sie geprüft haben und deren Ergebnisse vergleichen können. Einige Teilnehmer der Gesprächsrunde entsprachen diesem Kriterium. Aus Mangel an Erfahrung konnten ihnen andere – darunter der Autor dieser Zeilen – nicht / auf ein ihnen unvertrautes Terrain folgen. Sie sahen sich aufgrund ihrer Ausbildung und ihrer Anliegen auf theoretische Überlegungen ohne Bezug zu den technischen Fragen beschränkt, die aus dieser Perspektive den Stoff zu einem sinnvollen Austausch geliefert hätten.

Das ist nicht das Schlimmste. Denn oft hatte man den Eindruck, daß es für andere Teilnehmer und manche aus dem Publikum offen oder uneingestanden darum ging, den traditionellen Auftrag der Schule in Abrede zu stellen – so als ob der Wunsch, das Kind solle lernen, ein nutzloses Unterfangen und zugleich eine Beeinträchtigung seiner Freiheit darstellte; und als ob die intellektuellen Mittel und die Spontaneität des Kindes sich selbst genügten, jeden Zwang ausschlossen und der Schule nur die eine Funktion zugeständen, nämlich die, ihre freie Entfaltung nicht zu behindern. Zur Stützung dieser These berief man sich sogar auf die zu Recht berühmten Arbeiten Piagets. Der Genfer Meister wäre darüber wahrscheinlich äußerst erstaunt gewesen, denn er hat niemals behauptet, daß die zunehmend komplexeren Strukturen, die ihm zufolge in den aufeinanderfolgenden Entwicklungsstadien des Kindes zutage treten, sich ohne jede äußere Disziplin organisieren und ordnen könnten. Diese Strukturen sind übrigens formaler Natur, sie würden leer und wirkungslos bleiben, entfalteten sie sich nicht anhand erworbener Kenntnisse, die die Schule – als ein Ziel ihrer Arbeit – zu vermitteln hat.

Aber mehr noch; denn man bemerkt heute, daß die Ergebnisse Piagets, deren Bedeutung niemand verkleinern will, in Hinblick auf eine ganz andere Problemstellung interpretiert werden müssen, die auf neurophysiologische Beobachtungen zurückgeht. Zumindest bei den höheren Wirbeltieren bewahren sich die

zerebralen Strukturen nach der Geburt und fast während der ganzen Kindheit eine große Formbarkeit. Wenn man neugeborene Ratten isoliert und einige Individuen in leere Käfige setzt, andere in Käfige voll Spielzeug (oder was man bei Ratten für Gegenstände mit der gleichen Funktion hält), so kann man nach der Autopsie des Gehirns feststellen, daß sich die Nervenstränge, die die Neuronen untereinander verbinden, bei den letzteren reicher und komplexer entwickelt haben als bei den ersteren. Sicher ist es nicht möglich, die gleichen Experimente bei Menschen vorzunehmen, aber alles weist darauf hin, daß es / sich hier ³⁶¹ ähnlich verhält. Man täte unrecht, das Phänomen einzig unter dem Gesichtspunkt der Bereicherung zu deuten: Während sich bestimmte Verbindungen herstellen, gehen gleichzeitig andere verloren. Diese simultanen Prozesse wickeln sich über lange Zeiträume hinweg ab. So erklärt sich, daß kleine Kinder – im Widerspruch zu dem, was gewisse Experimente von Psychologen glauben machen – zu logischen Operationen befähigt sind, die sie nach zwei oder drei Jahren nicht mehr ausführen können und erst später auf anderem Wege wiedererlernen.

Wenn wir uns also an der Kreativität des Kleinkindes begeistern, sitzen wir zum großen Teil einer Täuschung auf. Zwar existiert diese Kreativität, sie hängt aber in diesem frühen Alter mit einer großen Anzahl noch offener Möglichkeiten zusammen, die durch den Lernprozeß und das organische Heranreifen eliminiert werden müssen. Wenn diese Möglichkeiten alle bewahrt blieben, wenn sie nicht miteinander konkurrierten, wenn innerhalb eines genetischen Programms mit zunächst großer Variationsbreite nicht eine Wahl getroffen werden würde, wenn sich nicht einzelne Nervenwege auf Kosten anderer entwickelten und stabilisierten, könnte das Gehirn und damit der Geist niemals ins Stadium der Reife eintreten. Den Widerhall dieser Forschungen wird man in einem äußerst spannenden Band mit dem Titel *L'Unité de l'Homme* (Paris 1974) finden, der aus einem kürzlich in Royaumont abgehaltenen Kolloquium hervorging. Sie geben keinen Anlaß, in der psychischen Aktivität das Produkt von Strukturen zu sehen, die sich, von einem inneren Determinismus getrieben, nach und nach und in zunehmender Komplexität übereinanderschichteten und deren Entwicklung man bloß nicht zu beeinflussen oder zu bremsen brauchte.

Die mentalen Funktionen resultieren aus einer Selektion, die latente Kapazitäten aller Art unterdrückt. Solange sie fortbestehen, erregen sie mit vollem Recht unsere Bewunderung, aber es wäre naiv, sich nicht jener unvermeidlichen Notwendigkeit zu beugen, daß jeder Lernprozeß – auch der schulische – sich in einer Verarmung äußert. In der Tat reduziert er die schwankenden Fähigkeiten des Kleinkindes, aber nur um andere zu festigen.

Nehmen wir aber sogar an, daß diese Fähigkeiten in einigen außerordentlichen Fällen erhalten bleiben, wie man es manchen Dichtern und Künstlern nachsagt. Glaubt man etwa, daß gerade sie nur aus sich selbst schöpfen? Zum Beweis wurde, wie ich gehört habe, in der an die Gesprächsrunde anschließenden Diskussion das Vorwort zur *Bérénice* geltend gemacht, so als ob
362 man Racine diese / extravagante Idee zuschreiben könnte. Aber etwas aus nichts zu schaffen, worin Racine zufolge ja die Erfindung besteht, bedeutet keineswegs, dabei voraussetzungslos vorzugehen. Er selber hätte weder die *Bérénice* noch seine anderen Werke geschrieben, hätte er nicht auf der Schulbank Sophokles und Euripides auswendig gelernt und hätte ihn nicht eine lange Vertrautheit mit den griechischen Tragikern, den lateinischen Dichtern und Komödienschreibern gelehrt – wie er betont –, ein vielleicht unbedeutendes Thema zu bearbeiten und ihm dabei dramatische Gewalt zu verleihen. Jeder schöpferische Akt beginnt mit irgendeiner Vorgabe, die man also von Grund auf kennen muß, und sei es nur, um sich davon abgrenzen und entfernen zu können.

Die gleichen Erzieher jedoch, die es vortrefflich finden, das Kind in der Auseinandersetzung mit materiellen Gegenständen wie Farberde, Papier, Pinsel, Lehm, Brettern und Mauersteinen zu schulen, entrüsten sich darüber, daß man das Kind in einem Schulaufsatz mit dem Text eines toten oder noch lebenden Dichters konfrontieren könnte, denn das Kind habe ihn – so heißt es – ja nicht selbst erdacht. Warum will man nicht sehen, daß die Umstände hier wie dort die gleichen sind? In beiden Fällen hält man das Kind zur Auseinandersetzung mit einer vereinzelter oder einem ganzen Komplex fremder Wirklichkeiten materieller oder geistiger Natur an; man erwartet von ihm, daß es zunächst deren charakteristische Merkmale erfaßt und

verarbeitet; und daß es schließlich *gegen* deren Widerstände – um sie zu handhaben oder zu begreifen – ein persönliches Werk schafft, indem es, von all diesen Elementen ausgehend, eine eigenständige Synthese herstellt.

Der Zwang der Schule, in dessen Verurteilung man sich gefällt, ist nur ein Aspekt oder Ausdruck des Zwangs, den jede Wirklichkeit – und die Gesellschaft ist eine – normalerweise auf ihre Mitglieder ausübt. Es gehört zum guten Ton, den Widerstand, den das Sozialmilieu den innovativen Werken entgegensetzt, zu verspotten oder zu stigmatisieren. Das hieße aber übersehen, daß diese Werke in ihrer endgültigen Form jenem Milieu ebensoviel verdanken wie dem kreativen Elan, der sie zur Veränderung und gegebenenfalls zur Vergewaltigung der traditionellen Regeln antreibt. Jedes denkwürdige Werk besteht somit aus Regeln, die seine Entstehung behinderten und die es verletzen mußte, und aus neuen Regeln, die es – einmal anerkannt – seinerseits vorgeben wird. Hören wir zu diesem Thema die Lektion eines großen Schöpfers /, in einem Werk, das selbst ³⁶³ dem schöpferischen Akt gewidmet ist – ich meine Richard Wagner und die *Meistersinger*:

*Die Meisterregeln lernt beizeiten,
daß sie getreulich Euch geleiten
und helfen wohl bewahren, was in der Jugend Jahren
mit holdem Triebe
Lenz und Liebe
Euch unbewußt ins Herz gelegt,
daß ihr das unverloren hegt!*

Und weiter:

Ihr stellt sie [die Regel] selbst und folgt ihr dann.

Daß kein Protest möglich ist, wo es nichts zu bekämpfen gibt, ist eine Binsenweisheit; aber sie hat den Vorzug der Deutlichkeit: Der Widerstand und die Anstrengung, ihn zu besiegen, gehören notwendig zusammen. Zur Entstehung der *Fleurs du Mal* und der *Madame Bovary* bedurfte es zunächst Baudelaires und Flauberts, aber auch eines *hic et nunc* ausgeübten Zwangs, der zu Umwegen über die Bahnen der Imagination nötigte; sonst wären

diese wohl niemals – jedenfalls aber in anderer Form – erschlossen worden. Denn das schöpferische Werk resultiert aus einem Schiedsspruch und aus einem Kompromiß: zwischen der ursprünglichen Intention des Schöpfers – die allerdings in diesem Stadium noch nicht formulierbar ist – und den Widerständen, die er zu ihrem Ausdruck überwinden muß. Diese Widerstände werden dem bildenden Künstler von der Technik, den Werkzeugen, dem Material entgegengesetzt; dem Schriftsteller vom Vokabular, von der Grammatik, der Syntax; beiden aber auch von der Öffentlichkeit und den Gesetzen. Wohl ist jedes Kunstwerk revolutionär; aber nur dann, wenn es auf das, was es umstürzt, einwirkt. Sein innovatives Wesen (das verloren ginge, wenn es keinen Widerstand fände) rührt daher, daß es das Hindernis angreift: aber nicht ohne ihm nachzugeben und es sich – und sei es auch nur ein wenig – zum Muster zu nehmen. Das Meisterwerk ist also zugleich aus dem, was es ist, und dem geschaffen, was es negiert, aus dem neu errungenen Terrain und aus dem ihm dabei begegnenden Widerstand. Es entspringt aus antagonistischen Kräften, die es meistert, deren Widerspiel es aber jene Schwingung und jene Spannung verdankt, die wir an ihm bewundern. /

364

Was die Freiheit ungeschulter und ungezügelter Kreativität produzieren kann, sehen wir an den Häusern, Villen oder Wochenendhäuschen – die einen scheußlicher als die anderen –, die sich die Leute auf dem Lande bauen lassen. Selbst die unnachgiebigen Verfechter dieser Freiheit wären wahrscheinlich damit einverstanden, die Kakophonie und den Verfall der Stile zu unterbinden und die Verwendung traditioneller Baustoffe und die Berücksichtigung lokaler Techniken in der jeweiligen Region vorzuschreiben. Zwar handelt es sich hier um Zensurmaßnahmen; doch selbst die Zensur kann, wird sie von kompetenten und hellsichtigen Richtern ausgeübt, ihre guten Seiten haben. Wir sprachen gerade von ländlichen Gebieten; betrachten wir nun die Städte und was man heute aus ihnen gemacht hat. Liegt der Grund dafür nicht darin, daß alles, was auf städtischem Sektor schön war und bleibt, dem aufgeklärten Willen eines Monarchen entsprang (dem Paris u. a. die Place des Vosges, die Place Vendôme und die Rue de Rivoli verdankt); oder daß es sonst, wenn sich die Stadt planlos und zufallsgelenkt entwickelt

und doch schön bleibt, eines Jahrtausends bedarf? Zwischen diesen extremen und unserer Zeit nicht mehr gemäßen Lösungen ist ein gewisses Quantum an Zwang angebracht; niemand würde dies übrigens bestreiten.

Die Ethnologen untersuchen Gesellschaften, für die das kreative Kind kein Problem darstellt; auch die Schule gibt es dort nicht. In den Gesellschaften, die ich kennenlernte, spielten die Kinder kaum oder überhaupt nicht. Genauer gesagt bestanden ihre Spiele in der Nachahmung der Erwachsenen. Diese Nachahmung führte sie unmerklich an eine Beteiligung an den produktiven Tätigkeiten heran: so daß sie etwa im Rahmen ihrer Möglichkeiten bei der Nahrungsbeschaffung mithalfen, sich um ihre kleineren Geschwister kümmerten und ihnen die Zeit vertrieben oder Gegenstände bastelten. In den meisten der sogenannten primitiven Gesellschaften aber reicht dieser diffuse Lernprozeß nicht aus. Zu einem bestimmten Zeitpunkt der Kindheit oder Adoleszenz muß eine traumatische Erfahrung gemacht werden, deren Dauer zwischen einigen Wochen und mehreren Monaten variiert. Von oft sehr harten Prüfungen durchsetzt, graviert diese Initiation, wie die Ethnologen sagen, in den Geist der Novizen die Kenntnisse ein, die ihre soziale Gruppe für heilig hält. Und dabei wird auch die Kraft der starken Emotionen – wie ich es nennen möchte – angewendet: Beklemmung, Angst und Stolz, um das im Laufe der Jahre in verdünntem Zustand Erlernte auf schonungslose und endgültige Weise zu festigen. /

365

Wie viele andere in Gymnasien erzogen, in denen der Beginn und das Ende eines jeden Schuljahres gleichsam mit Paukenschlägen begangen wurden, in denen die Klassenaufsätze unter Angst entstanden und ihre Ergebnisse, feierlich vom Direktor in Begleitung des Konrektors verkündet, Niedergeschlagenheit oder Freude hervorriefen, könnte ich nicht behaupten, daß die meisten von uns als Kinder darüber Haß oder Abscheu empfunden hätten. Als Erwachsener und Ethnologe obendrein finde ich in diesen Bräuchen den sicher abgeschwächten, aber immer noch erkennbaren Reflex allgemein verbreiteter Riten wieder, die den Maßnahmen, mit denen sich jede Generation auf die Teilung der Verantwortung mit der folgenden vorbereitet, einen sakralen Charakter verleihen. Um jede Zweideutigkeit auszuschließen,

wollen wir nur diejenigen Äußerungen des kollektiven Lebens »sakral« nennen, die das Individuum in seinem tiefsten Innern berühren. Sie können unbedacht sein und gefährlich werden, wie es in verschiedenen Gesellschaften und besonders bei uns der Fall ist, wenn wir unsere Kinder zu früh den schulischen Disziplinen unterwerfen. Die sogenannten primitiven Gesellschaften nehmen im allgemeinen größere Rücksicht auf die psychische und moralische Zerbrechlichkeit des kleinen Kindes. Maßvolles Handeln und die Anpassung der Methoden an den geltenden Stand der Sittlichkeit vorausgesetzt, kann man sich nicht vorstellen, daß irgendeine Gesellschaft dieses Gebiet unterschlagen oder vernachlässigen wird.

Schließlich sollte man klugerweise Zielen mißtrauen, die man sich oder anderen ohne vorherige inhaltliche Präzisierung setzt. Was genau ist ein kreativer Mensch? Hat man diesen Ausdruck in einem objektiven oder subjektiven Sinne zu verstehen? Ist der kreative Mensch einer, der auf eigenmächtige Weise Neuerungen einführt, oder einer, der an seiner eigenen schöpferischen Tätigkeit Freude empfindet, selbst wenn andere das gleiche schon vor ihm gemacht haben oder ebenso gut machen wie er?

Die Gesellschaften, die die Ethnologen untersuchen, schätzen Neuerungen nicht besonders: sie rechtfertigen ihre Bräuche mit dem hohen Alter, das sie ihnen zuschreiben. Wenigstens für die Gesellschaften, deren demographische Stärke einige tausend Individuen nicht überschreitet und manchmal nicht einmal hundert erreicht, läge das – natürlich unmöglich einzuhaltende – Ideal in der Bewahrung eines Zustands, wie ihn die Götter den Mythen zufolge zu Anbeginn der Zeiten geschaffen haben. Doch vermag in diesen vorindustriellen Gesellschaften sich jeder ³⁶⁶ das Handwerkszeug /für den eigenen Gebrauch selbst herzustellen. Man sollte dabei nicht von instinktiver Nachahmung reden: Die armseligsten Techniken der sogenannten Primitiven verlangen äußerst komplexe manuelle und intellektuelle Operationen, die begriffen und erlernt werden müssen und jedes Mal, wenn man sie ausführt, Intelligenz, Initiative und Interesse erfordern. Nicht jeder beliebige Baum taugt für das Bogenholz; auch nicht jeder beliebige Teil des Baums; die Ausrichtung des Stamms, der Zeitpunkt im Jahr oder Monat, an dem man ihn fällt, sind ebenfalls nicht unwesentlich. Die Gesten, die man ausführt, um

das Holz abzuhebeln, zu fassonieren und zu schleifen, um die Faser für die Schnur und die Griff-Manschetten vorzubereiten und sie aufzuwickeln und zu befestigen – all das setzt Erfahrung, Spürsinn und Urteilskraft voraus. Diesen Beschäftigungen widmet sich der Mensch voll und ganz, er investiert darin sein Wissen, seine Geschicklichkeit, seine Persönlichkeit; gleiches gilt für die Töpferin oder Weberin. Die Unterschiede zum Werk des Nachbarn können minimal und für das ungeübte Auge unsichtbar sein. Der Praktiker bemerkt sie, und sie erfüllen den Urheber mit berechtigtem Stolz.

Haben wir, wenn wir aus unseren Kindern kreative Menschen machen wollen, nur den Wunsch, daß das Kind – wie der Wilde oder der Bauer vorindustrieller Zeiten – selber das gleiche wie sein Nachbar herzustellen vermag, allerdings unter Beachtung ein für alle Mal festgelegter Normen, oder erwarten wir mehr von ihm? Man würde den Begriff des Schöpferischen dann dem vorbehalten, was auf materiellem oder geistigem Gebiet eine wirkliche Neuerung darstellt. Sicher sind die großen Neuerer für das Leben und die Entwicklung der Gesellschaften notwendig: Abgesehen davon – aber darüber wissen wir nichts –, daß ein derartiges Talent genetische Grundlagen haben könnte (was ausschließt, daß es latent jeder besitzt), muß man sich auch nach der Lebensfähigkeit einer Gesellschaft fragen, die ihre Mitglieder sämtlich als Neuerer sehen möchte. Es scheint äußerst zweifelhaft, daß eine derartige Gesellschaft überleben und, mehr noch, sich fortentwickeln könnte, betriebe sie doch permanent die Auflösung ihrer eigenen Errungenschaften.

Vielleicht haben wir in einigen Bereichen unserer eigenen Kultur, besonders in der bildenden Kunst, einem Phänomen dieser Art beigewohnt. Aufgestört durch die beiden wesentlichen Innovationen in der Malerei, den Impressionismus und den Kubismus, die innerhalb weniger Jahre Schlag auf Schlag aufeinanderfolgten, gequält vor allem vom schlechten Gewissen, sie so lange / verkannt zu haben, nahmen wir uns nicht die noch immer ³⁶⁷ möglichen Erzeugnisse fruchtbarer Innovationen zum Idealbild, sondern die Innovation selbst. Unzufrieden damit, sie in gewisser Weise vergöttlicht zu haben, flehen wir sie Tag für Tag an, daß sie uns neue Zeugnisse ihrer Allmacht gewähren möge. Das Ergebnis ist bekannt: eine wilde Hetzjagd von Stilen und Manie-

ren bis ins Werk jedes einzelnen Künstlers hinein. Unterm Strich hat die Malerei als Gattung die disparaten Repressalien, denen sie zum Zwecke ihrer beständigen Erneuerung ausgesetzt war, nicht überlebt. Andere Bereiche des künstlerischen Schaffens erleiden das gleiche Schicksal: Die gesamte zeitgenössische Kunst ist gegenwärtig in Bedrängnis. Daß die neueste Entwicklung der Malerei so schwer auf den pädagogischen Methoden lastet, die das Kind befreien und seine kreativen Fähigkeiten stimulieren wollen – dies ist dazu angetan, einiges Mißtrauen ihnen gegenüber hervorzurufen.

Kommen wir also auf das subjektive Verständnis zurück, ermes-
sen wir zugleich aber auch die Tiefe des Grabens, der in unserer
Zivilisation noch die bescheidene Ambition, die dieses Ver-
ständnis voraussetzt, von unseren Möglichkeiten zu ihrer Real-
isierung trennt. Ich erinnere mich der Begeisterung zweier junger
Amerikanerinnen während eines Landaufenthaltes in Frank-
reich, als man ihnen beibrachte, daß die Vanille eine Hülsen-
frucht ist und man sich aus einem Ei Mayonnaise selbst machen
kann. Für sie stammten diese Substanzen und ihr Geschmack
bisher aus einer anonymen Kollektion von Beuteln und Dosen,
deren Inhalt für sie seiner Herkunft nach – von gewissen Unter-
schieden in der Zusammensetzung abgesehen – nicht zu unter-
scheiden war. Plötzlich stellten sich in ihrem geistigen Univer-
sum unerwartete Beziehungen her, sie fühlten sich in einen
historischen Prozeß reintegriert. Mit winzigen Verrichtungen
nahmen sie an einem Schöpfungsakt teil.

Mit diesem trivialen Beispiel rühren wir an das Drama der
Zivilisation, das – noch bevor es in der Krise der Pädagogik
widerhallt – in einem Problem verwurzelt liegt, das wir nur
streifen konnten. Unsere Kinder werden geboren und wachsen
in einer von uns geschaffenen Welt auf, die ihren Bedürfnissen
zuvorkommt, ihre Fragen unterbindet, sie mit Antworten über-
häuft. In dieser Hinsicht sehe ich keinen Unterschied zwischen
368 den Industrieprodukten, die uns / überschwemmen, und den
»imaginären Museen«, die in Gestalt von Taschenbuchreihen,
Kunstbänden und immer neuen Ausstellungen das Interesse
zersetzen und abstumpfen, die Spannung reduzieren, das Wis-
sen desorganisieren: leere Versuche, den Heißhunger eines Pu-

blikums zu befriedigen, über das sich der Wirrwarr aller geistigen Produktionen der Menschheit ergießt. Daß die Schule in dieser Welt der Mühelosigkeit und Verschwendung der einzige Ort bleibt, an dem man sich anstrengen muß, Disziplin befolgen, Demütigungen einstecken, Schritt für Schritt vorgehen, unter »strengem Regiment« – wie man so sagt – leben muß: das wollen die Kinder nicht gelten lassen, weil sie es nicht mehr verstehen können. Daher die Entmutigung, die sie ergreift, wenn sie allen möglichen Arten von Zwängen unterliegen, auf die sie die Gesellschaft und das familiäre Milieu nicht vorbereitet haben, daher auch die manchmal tragischen Konsequenzen dieser Entfremdung.

Bleibt die Frage, ob die Schule unrecht hat oder eine Gesellschaft, die den Sinn ihres Funktionierens mehr und mehr einbüßt. Wenn wir das Problem des kreativen Kindes aufwerfen, täuschen wir uns im Gegenstand: denn wir selbst, die wir hemmungslose Verbraucher geworden sind, erweisen uns als immer weniger kreativ. Von unserer Unzulänglichkeit erschreckt, warten wir gespannt auf die Heraufkunft des kreativen Menschen. Und da wir sie nirgendwo ausmachen können, wenden wir uns als letzten Ausweg an unsere Kinder.

Wenn wir die rauen Notwendigkeiten des Lernens unseren egoistischen Träumereien opfern, müssen wir jedoch befürchten, daß wir die Schule mit all dem, was sie noch darstellt, über Bord werfen und unsere Nachkommen um das wenige bringen werden, das an der Erbschaft, die wir ihnen hinterlassen können, dauerhaft und substantiell ist. Es wäre irrig, unsere Kinder auf dem Wege über die Kunst zur Kreativität anregen zu wollen, indem wir auf pädagogische Methoden rekurren, die von den trügerischen Früchten unserer Sterilität inspiriert sind. Gestehen wir wenigstens ein, daß wir Trost darin suchen: Indem wir das Kind als Maßstab des schöpferischen Menschen nehmen, verschaffen wir uns selbst eine Entschuldigung dafür, daß wir die Kunst auf ein spielerisches Niveau haben zurückfallen lassen, ohne allerdings darauf zu achten, daß wir viel schlimmeren Verwechslungen zwischen dem Spiel und den anderen, ernsthaften Aspekten des Lebens Tür und Tor öffnen. Im Leben ist – leider! – nicht alles Spiel. Dies ist, den jungen Geistern verpflichtet, deren Bildung uns obliegt, die entscheidende Lektion, / die 369

man uns zu verschweigen auffordert und dabei eine in Wahrheit recht naive Genugtuung empfindet: über die Rechtfertigung dessen nämlich, was man immer noch Kunst nennt, durch gefällige Übungen, zu denen diese Kunst unter dem Vorwand der pädagogischen Reform den Kindern Gelegenheit bietet; Übungen, an denen die Erwachsenen selbst ein leidliches Vergnügen haben können – nicht mehr.

ZWEIUNDZWANZIGSTES KAPITEL

*Reflexionen über die Freiheit*¹

Eine Sonderkommission der Nationalversammlung prüft gegenwärtig drei Gesetzesvorschläge zum Problem der Freiheit(en). Der Entwurf der sozialistischen Fraktion beschränkt sich auf Verfahrensfragen und bewegt sich außerhalb des Bereichs philosophischer Reflexion. Demgegenüber treffen die Vorschläge der Mehrheit und der kommunistischen Fraktion den Kern der Sache. Obwohl sie sie auf unterschiedliche Weise behandeln und sogar in der Definition voneinander abweichen, stimmen sie in einem Punkt überein: beide wollen die Idee der Freiheit und die sich daraus ableitenden Rechte allgemeingültig begründen. Die Mehrheitsfraktion definiert die Freiheit als »*distinktives Merkmal des menschlichen Willens*«; die kommunistische Fraktion sieht ihrerseits in den Freiheiten und ihrer Ausübung »*unveräußerliche Rechte*« eines »*jeden menschlichen Wesens*«.

Das aber heißt vergessen, daß die Freiheit, wie wir sie verstehen, relativ jungen Datums ist, daß ihre Inhalte variieren und daß nur ein Bruchteil der Menschheit der erstgenannten Vorstellung anhängt und letztere zu genießen glaubt – auf übrigens oft illusionäre Weise. 1789 zeichnete sich hinter den großen Prinzipien der Menschenrechtserklärung der Wille zur Abschaffung

1 Auf Einladung von Präsident Edgar FAURE legte ich am 19. Mai 1976 vor der Sonderkommission für Freiheitsfragen in der Nationalversammlung meinen Bericht vor, in dem ich mich kurz fassen wollte. Auf den folgenden Seiten stelle ich ausführlicher dar, was ich wahrscheinlich gesagt hätte, wenn man mir eine längere Redezeit zugebilligt hätte.

371 konkreter und historischer Freiheiten ab: der Adelsprivilegien, der Immunitäten des Klerus, der bürgerlichen Kommunen und Körperschaften, deren Erhaltung andere, ebenfalls konkrete und historische Freiheiten beeinträchtigte. In diesem wie in anderen Fällen füllen / die praktischen Lebensformen die Ideologien, die deren Ausdruck sind, mit Sinn. Wenn wir Jahrhundert um Jahrhundert das gleiche Credo wiederholen, laufen wir Gefahr, blind dafür zu werden, daß sich die Welt, in der wir uns bewegen, verändert hat. Die besonderen Freiheiten, die sie zugesteht und die man von ihr erwartet, sind nicht mehr die gleichen.

Dieser relative Charakter der Freiheitsidee springt mehr noch in den sogenannten unterentwickelten Ländern ins Auge, bei denen wir – in der Internationalen Menschenrechtserklärung von 1948 – mit Formeln hausieren gegangen sind (wenn wir sie ihnen nicht gar aufgedrängt haben), die für ihre damaligen oder bei vielen noch andauernden Verhältnisse weitestgehend sinnlos sind. Für die Opfer des Hungers und anderen physiologischen oder moralischen Elends wäre es wahrscheinlich ohne große Bedeutung, wenn sich eine mögliche Veränderung ihrer Lebensbedingungen in einem für uns unerträglichen Rahmen vollzöge. Vollständig mittellosen Menschen mag es sogar als Befreiung erscheinen, in den Bannkreis von Zwangsarbeit, von Lebensmittelrationierung und Meinungsdictat zu geraten, denn dies wäre für sie ja das historische Mittel, um entlohnte Arbeit zu erhalten, ihren Hunger zu stillen und ihren intellektuellen Horizont für Probleme zu öffnen, die sie mit anderen Menschen teilen.

Ebenso können sich die Anhänger der Ideologie eines totalitären Staates frei fühlen, wenn sie den Gesetzen entsprechend denken und handeln. Montesquieu hatte nicht vorhergesehen, daß die Sittlichkeit als Triebfeder demokratischer Systeme einem Volk im Zeitraum einer Generation mit Dressurakten eingehämmert werden kann, die mit ihr kaum mehr etwas zu tun haben. Von dem Zeitpunkt an aber, von dem an wie in China Moralität regiert, zeigen sich die einzelnen Glieder des Sozialkörpers manchmal in großer Mehrheit in Einklang mit der Definition, die Montesquieu vom guten Menschen gibt – als demjenigen, »der die Gesetze seines Landes liebt, der aus Liebe zu den

Gesetzen seines Landes handelt«. Erst heute können wir, gestützt auf die Erfahrungen dieses letzten halben Jahrhunderts, ermessen, wie zweideutig der Begriff der Sittlichkeit ist, und verstehen, daß sie einen besonders schmalen Grat zwischen spontanem Fanatismus einerseits und Meinungsdiktat andererseits vorzeichnet. Es ist auch nicht sicher, ob Montesquieu nicht versucht war, seinen »guten Menschen« in gefährlicher Weise an den Rand des einen oder anderen Abgrunds zu drängen. So etwa, wenn er schreibt: »Die Freiheit besteht keineswegs darin, alles zu tun, was man will, sondern / darin, das tun zu können, was man wollen muß, und zu keinerlei Tun gezwungen zu werden, das man nicht wollen darf.«³⁷² Denn woher soll man wissen, was man wollen darf? Er wußte übrigens ganz genau, daß jedes demokratische System gerade durch die Degeneration der Sittlichkeit zum Untergang verurteilt ist.

Man wird also einem apologetischen Eifer mißtrauen, der die Freiheit in einem falschen Absoluten definieren will, das in Wirklichkeit ein Produkt der Geschichte ist. Die Begründung der Freiheitsrechte aus einer moralischen Natur des Menschen fordert Kritik in zwei Punkten heraus. Zunächst die Kritik der Willkür, da die Idee der Freiheit zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und in verschiedenen Systemen unterschiedliche Inhalte gelten läßt. blieb nicht jahrhundertlang unter dem *Ancien Régime* die Heirat von Minderjährigen unter Zwanzig mit dem Vorwand verboten, daß es angebracht sei, die Individuen an Handlungen unter dem Diktat der Leidenschaften zu hindern, während es den Gesetzen um das vollständig freie und willentliche Zustandekommen der Vertragsbindung gehe?

Zweitens bleibt das vorgeschlagene Fundament brüchig, weil man sich in der Zwangslage befindet, dem Begriff der Freiheit heimlich seinen relativen Charakter zurückerstatten zu müssen. Alle bekannten Erklärungen, die vorliegenden Texte eingeschlossen, formulieren jedes einzelne Recht nur so, daß seine Anwendung in den bestehenden Geltungsbereich der Gesetze fällt: eine ungenaue Grenze, die jederzeit neu definiert werden kann. Anders ausgedrückt gewährt der Gesetzgeber eine Freiheit nur unter dem Vorbehalt ihrer möglichen Einschränkung oder gar – wenn die Umstände, über die nur er befindet, es erfordern – ihrer Aufhebung.

Aus diesen Gründen scheint das ideologische Fundament, das die beiden Gesetzestexte voraussetzen, auch gefährlich zu sein, und man möchte ihre Reakteure auffordern, die scharfsinnigen Bemerkungen Jean-Jacques Rousseaus im Vorwort zum *Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* zu bedenken, da sie auf jene glänzend zutreffen: »Zunächst sucht man nach den Regeln, über die untereinander übereinzukommen für die Menschen zum allgemeinen Nutzen angemessen wäre; und dann gibt man der Sammlung dieser Regeln den Namen »natürliches Gesetz«, ohne anderen Beweis als das Wohl, das – wie man findet – aus ihrer universellen Praxis resultieren würde. Das ist sicherlich eine sehr bequeme Art, Definitionen aufzustellen und die Natur der Dinge durch beinahe willkürliche Zweckdienlichkeiten zu erklären.« /

373

Kann man sich also ein Fundament der Freiheiten vorstellen, das evident genug ist, um unterschiedslos für alle gültig zu sein? Nur ein einziges ist zu erkennen, aber es impliziert, daß die Definition des Menschen als moralisches Wesen ersetzt wird durch die Definition des Menschen als Lebewesen, weil sie sein faßbarstes Merkmal ist. Wenn der Mensch nun zunächst in seiner Eigenschaft als Lebewesen Rechte besitzt, so folgt daraus umgekehrt, daß die natürlichen Grenzen dieser Rechte der Menschheit als Art in den Rechten anderer Arten liegen. Die Menschenrechte gelten also präzise nur bis zu dem Punkt, an dem ihre Existenz das Leben einer anderen Art gefährdet.

Wir wollen hier nicht übersehen, daß der Mensch, wie jedes Tier, seinen Unterhalt von anderen Lebewesen bezieht. Aber dieses natürliche Bedürfnis, das legitim ist, sofern es sich auf Kosten von Individuen behauptet, darf nicht bis zur Auslöschung der entsprechenden Art befriedigt werden. Nur das Recht auf Leben und auf freie Entfaltung der noch auf der Erde lebenden Arten kann unveräußerlich genannt werden, aus dem sehr einfachen Grunde, weil der Untergang gleich welcher Art eine für uns irreparable Leerstelle im System der Schöpfung hinterläßt.

Die beiden Gesetzestexte verkennen derartige Überlegungen nicht ganz. Aber indem sie die Folgen für die Prämissen halten, haben sie Schwierigkeiten zu entscheiden, welche besonderen

Menschenrechte zur Rechtfertigung des Schutzes des natürlichen Lebensraums dienen können. Die Mehrheitsfraktion rubriziert dies unter das Recht auf Sicherheit und hält sich nicht lange dabei auf. Die kommunistische Fraktion zieht es vor, dies unter die Ziffer der Rechte auf Kultur und Information zu subsumieren, was nicht weniger willkürlich ist. Sie widmet diesem Punkt zwei Artikel statt einen, macht damit aber nur die Widersprüche deutlicher, die den beiden Vorschlägen zur Lösung des Problems innewohnen. Denn widersprüchlich ist es, in einem Artikel das Recht auf »*naturgemäße*« Entfaltung zu proklamieren, und im folgenden Artikel die Pflicht, ebendiese Natur »*rational zu erschließen*«. Widersprüchlich ist es auch, im gleichen Satz einerseits »*den Schutz der Pflanzen- und Tierwelt, die Erhaltung /der Landschaften, den freien Zugang zu den landschaftli-* 374
»*den Schutz der Pflanzen- und Tierwelt, die Erhaltung /der Landschaften, den freien Zugang zu den landschaftlichen Schönheiten*« zu fordern und andererseits »*die Beseitigung der Belästigungen durch Lärm, Verschmutzung und alle anderen Minderungen der Lebensqualität*«: der freie Zugang zu den landschaftlichen Schönheiten ist selbst bereits eine Form der Verschmutzung – und nicht die geringste. In einem Land, das in dieser Hinsicht schon weiter fortgeschritten ist als wir, ich meine Kanada, habe ich einen derartigen Naturschutzpark kennengelernt, in dem die Verantwortlichen eine schleichende Schädigung feststellen, trotz der drakonischen Vorschriften: Ausflüglergruppen von fünf oder sechs Personen dürfen die vorgeschriebenen Wege nur im Abstand von mehreren Stunden benutzen.

So unbequem dieses Zugeständnis auch sein mag – die Natur muß, bevor man daran denkt, sie für den Menschen zu schützen, vor ihm geschützt werden. Und wenn der Justizminister kürzlich in einer Erklärung verkündet, daß »*die Justiz gegenüber den Angriffen, denen der Mensch durch Umweltschäden ausgesetzt ist, nicht indifferent bleiben kann*«, so verkehrt auch er die Problemstellung: der Mensch ist den Angriffen dieser Schädigungen nicht ausgesetzt, er verursacht sie. Das Recht auf Umweltschutz räumt der Umwelt Recht gegenüber dem Menschen ein, nicht umgekehrt.

Manche werden den Vorwurf erheben, daß die drei Gesetzentwürfe Individualrechte behandeln, und danach fragen, wie man sie von ausschließlich artspezifischen Rechten ableiten kann.

Aber die Schwierigkeit besteht nur scheinbar: Wenn wir nämlich den Menschen dem traditionellen Konsensus gemäß als moralisches Wesen definieren, so beziehen wir uns in der Tat auf ein Unterscheidungsmerkmal des sozialen Lebens, das jedem seiner Teilnehmer den Status einer Art verleiht. Indem wir jedem Individuum eine bestimmte Funktion, eine oder mehrere Rollen zumessen, mit einem Wort: eine Persönlichkeit zuschreiben, wird es von der Gruppe in ein Äquivalent dessen transformiert, was man eine mono-individuelle Art nennen könnte. Selbst ohne die Gruppe in ihrer Gesamtheit ins Auge zu fassen, können wir uns dessen versichern, indem wir die Reaktion einer Familie auf den Verlust eines nahen Verwandten betrachten: sie ist zutiefst betroffen von der Auflösung einer unersetzlichen Synthese, die für eine gewisse Zeit eine persönliche Geschichte, physische und / moralische Qualitäten, ein eigenes System von Ideen und Verhaltensweisen usw. zu einem kohärenten Ganzen zusammenschloß. Etwa so, als ob in der Natur eine Art ausgestorben wäre, auch sie eine einzigartige Synthese von besonderen Qualitäten, die nie mehr wiederkehren werden.

Wenn wir behaupten, der Mensch sei ein moralisches Wesen und diese Qualität verschaffe ihm Rechte, so tragen wir nur der Tatsache Rechnung, daß das biologische Individuum durch das gesellschaftliche Leben eine Würde anderer Ordnung erhält. Die Anerkennung dieses Phänomens entwertet nicht das Kriterium der Moralität; man integriert es in einen allgemeineren Zusammenhang, was zur Folge hat, daß sich aus dieser Achtung der Art als Art – und daher aller Arten – die Rechte ableiten, auf die sich, was uns betrifft, jedes Individuum als Individuum berufen kann: genauso wie jede andere Art, aber nicht mehr.

Allein diese Problemstellung könnte die Billigung aller Kulturen finden. Zunächst die Billigung unserer eigenen, denn die gerade skizzierte Konzeption stammt von römischen Rechtskundigen, die von stoischen Einflüssen durchdrungen waren und das natürliche Gesetz als Gesamtheit allgemeiner Bezüge definierten, die von der Natur zwischen allen Lebewesen zu ihrer gemeinsamen Erhaltung hergestellt worden waren; auch die Zustimmung der großen Kulturen des Nahen und Fernen Ostens, die vom Hinduismus und Buddhismus geprägt sind; schließlich die Billigung der sogenannten unterentwickelten

Völker, und selbst der einfachsten unter ihnen, der schriftlosen Gesellschaften, die von den Ethnologen untersucht werden. So verschieden diese zuletzt erwähnten Gesellschaften auch sein mögen, so stimmen sie doch darin überein, daß der Mensch ein Teilhaber an, nicht ein Herrscher über die Schöpfung ist. Durch weise Gebräuche, die wir zu unrecht als Aberglauben abtun würden, begrenzen sie den Verbrauch anderer lebender Arten durch den Menschen und verlangen diesen Arten gegenüber moralische Achtung, die mit sehr strengen Regeln zu ihrer sicheren Erhaltung verbunden ist.

Es besteht kein Zweifel: Wenn der französische Gesetzgeber in seiner Definition der Freiheiten den entscheidenden Schritt unternähme und die Menschenrechte nicht auf die moralische, sondern auf die vitale Natur des Menschen gründete, so wüchse unserem Land daraus neues Ansehen zu. Zu einer Zeit, in der die Lebensqualität und der Umweltschutz an die erste Stelle der menschlichen Bedürfnisse rücken, könnte diese Neuformulierung von Grundgedanken der politischen Philosophie in den Augen der Weltöffentlichkeit sogar / als Auftakt zu einer neuen ³⁷⁶ Menschenrechtserklärung erscheinen. Mit Recht wird man einwenden, daß die sozialen Verhältnisse und die internationale Lage kaum dazu angetan sind – aber auch die anderen wurden durch vorbereitende Phasen eingeleitet. Man könnte von heute an einen Widerhall in der öffentlichen Meinung erwarten, ähnlich dem, wie ihn die Unabhängigkeitserklärung von 1776 und die Menschenrechtserklärungen von 1789 und 1793 hervorriefen; heute begreifen wir besser, daß deren Prinzipien vor allem historisch gewachsenen Bedürfnissen entgegenkamen. Mit den gegenwärtigen Projekten hat Frankreich die einzigartige Chance, die Menschenrechte auf eine neue Basis zu stellen, die – außer für wenige Jahrhunderte im Abendland – ausdrücklich oder implizit überall und zu jeder Zeit anerkannt war.

Man wird also bedauern, daß sich die Redakteure der zur Diskussion stehenden Texte für die Wiederholung ritueller Formeln entschieden haben, ohne Rücksicht auf die Verwirrungen und Schwierigkeiten, die sie mit sich bringen. So beruft man sich – ohne es jedoch offen zuzugeben – auf eine Rechtsphilosophie, die die Staatsmacht beschränkt, und gleichzeitig auf eine andere,

die sie mehr. Man verwechselt das Recht jedes einzelnen Individuums auf die Anerkennung seiner Privatsphäre, Bedingung und Unterpfand seiner Freiheit, mit den vorgeblichen Rechten, die sich auf die Bezeichnung verschiedener für das soziale Leben wünschenswerter Ziele reduzieren. Nun kann man Rechte nicht schaffen, indem man diese Zielsetzungen einfach proklamiert, denn die Gesellschaft kann sie nicht automatisch erfüllen. Eine Gesellschaft kann von den Regierenden das Zugeständnis einer Privatsphäre für jeden fordern: Wie man sie auch definiert, so genügen dafür negative Vorschriften. So unerlässlich aber das Recht auf Arbeit zur Realisierung der Freiheitsrechte auch sein mag, so gibt es nur zwei Alternativen: entweder wird seine Erhärtung verbal und unbegründet bleiben, oder es wird umgekehrt die allgemeine Pflicht nach sich ziehen, jede Arbeit zu akzeptieren, die die Gesellschaft bereitstellen kann. Und dies setzt entweder einen guten Willen voraus, der eine generelle Zustimmung zu den kollektiven Werten widerspiegelt, oder – sollte dieser fehlen – Zwangsmaßnahmen. In der zweiten Hypothese wird also die Freiheit im Namen des Rechts, das sich auf sie beruft, negiert werden; in der ersten wird man alle Erwartungen
377 in eine moralische Disposition setzen, die die / negativ definierte Freiheit nicht schaffen kann: Die »Sittlichkeit« Montesquieus läßt sich nicht auf legislativem Wege verordnen. Wenn das Gesetz die Geltung von Freiheiten auch formal garantieren kann, so existieren sie doch nur durch konkrete inhaltliche Füllung, die nicht aus dem Gesetz, sondern aus den Sitten kommt.

In Wirklichkeit bergen die beiden Gesetzentwürfe den gleichen inneren Widerspruch, und in dieser Hinsicht treffen sich die Vorschläge der kommunistischen und der Mehrheitsfraktion. Man kann nicht eine rationalistische Definition der Freiheit übernehmen – und damit Anspruch auf Universalität erheben – und gleichzeitig eine pluralistische Gesellschaft zum Ort ihrer Entfaltung und Ausübung machen. Eine universalistische Doktrin steuert unvermeidlich auf die Formeln einer Einheitspartei zu oder entwickelt sich zu einer zerstörerischen und fehlgeleiteten Freiheitsidee, in deren Bannkreis die sich selbst überlassenen Ideen einander bis zum vollständigen Substanzverlust bekämpfen. Die endgültige Wahl wird zu treffen sein zwischen einer Freiheit, die sich mit ihrer Vergegenwärtigung verflüchtigt, und

einer Freiheit, die sich – dieses Mal – durch ihre Abwesenheit Geltung verschafft – und das bedeutet, um erneut Montesquieu zu zitieren: nachdem man *mit* den Gesetzen frei geworden war, will man jetzt *gegen* sie frei sein.

Als politisches Lösungsmodell kann der Pluralismus nicht abstrakt definiert werden. Er verliert jede innere Festigkeit, wenn er sich nicht auf positive Inhalte bezieht, die anderswoher kommen und die er selbst nicht erzeugen kann: Freiheiten, die aus überliefertem Erbe, aus Gewohnheiten und Glaubensanschauungen stammen, die schon vor den Gesetzen existierten und von diesen geschützt werden müssen. Seit dem 18. Jahrhundert ist es ein immer wiederkehrendes Thema des politischen Denkens, die jeweils »englisch« und »französisch« genannten Freiheiten einander gegenüberzustellen. Ohne danach zu fragen, inwieweit diese Begriffe empirische Wahrheiten widerspiegeln (die im Falle Englands wenigstens unsicher geworden sind), lohnt es die Mühe, ihre philosophische Bedeutung freizulegen.

Im ersten ethnographischen Handbuch Frankreichs, dessen zweihundertsten Jahrestag – es erschien erstmals 1776 – man in diesem Jahr feiern könnte, machte Jean-Nicolas Dêmeunier, der es mit fünfundzwanzig Jahren publizierte, eine tiefeschürfende Bemerkung². Nachdem er festgehalten hat, daß die Alten / eine ³⁷⁸ Verletzung volkstümlicher Glaubensvorstellungen vermieden hätten, so absurd sie auch gewesen sein mögen, drückt er sich folgendermaßen aus: »Die gleiche Überlegung kann man auf die Engländer übertragen. Diese stolzen Insulaner betrachten die Schriftsteller, die gegen die religiösen Vorurteile kämpfen, voller Mitleid: sie lachen über deren Anstrengungen; und überzeugt davon, daß das Menschengeschlecht zum Irrtum geboren ist, machen sie sich nicht die Mühe, Aberglauben zu zerstören, die bald durch andere ersetzt sein würden. Aber mit Hilfe von Pressefreiheit und Regierungsverfassung können sie die Administratoren angreifen, und sie schimpfen unaufhörlich über den

2 Mit einem Referat in meinem diesjährigen Seminar am Collège de France hat mich Jean POUILLION darauf aufmerksam gemacht. J.-N. DÉMEUNIER, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, 3 Bde., London 1776, II: 354, Fußn.

Despotismus. Das erste Gesetz der Monarchie ist, die Aufrührer kaltzustellen und die Freiheit der Schrift zu unterdrücken: Der menschliche Geist, der unbezähmbar ist, kommt vom rechten Wege ab und greift die Religionen an. Die Untertanen absoluter Herrscher haben übrigens eine größere Sympathie für diese Spekulationen; in England dagegen vernimmt man lieber die Stellungnahmen, die man zur Aufrechterhaltung der Freiheit abgibt; und die Nation, die sie genießt oder zu genießen glaubt, sieht und hört nichts, außer wenn man ihr vom Despotismus spricht.»

Fast ein Jahrhundert später, im Jahre 1871, wird E. Renan in seiner *Intellektuellen Reform in Frankreich* (*La Réforme intellectuelle en France*) ähnliche Äußerungen machen: »England hat die liberalsten Verhältnisse erlangt, die die Welt bisher gekannt hat, indem es seine mittelalterlichen Institutionen entwickelte. [...] Die Freiheit in England [...] rührt aus seiner gesamten Geschichte her, aus der gleichen Achtung vor dem Recht des Königs, dem Recht des Adels, vor dem Recht der Kommunen und Körperschaften aller Art. Frankreich ging einen entgegengesetzten Weg. Der König hatte seit langem mit dem Recht des Adels und der Kommunen aufgeräumt; die Nation räumte mit den Rechten des Königs auf. Sie ging philosophisch in einer Sache vor, in der man historisch vorgehen muß.« Auf der anderen Seite des Kanals schrieb Sir Henry Sumner Maine in seinem berühmten Werk *Ancient Law* bereits 1861: »Die französischen Philosophen wollten dem, was sie für den Aberglauben der Priester hielten, mit so großer Ungeduld entrinnen, daß sie sich kopfüber in den Aberglauben der Juristen gestürzt haben.«

Von diesen drei gleichsinnigen Einschätzungen geht diejenige Dêmeuniers am weitesten, weil sie nicht zögert, im Aberglauben das sicherste Gegenmittel gegen den Despotismus zu erkennen. Die Äußerung ist aktuell, denn der Despotismus ist bei uns immer gegenwärtig, und wenn man nach seinem Ort fragt, werden wir mit einer anderen Formel Renans antworten, die heute mehr noch als zu seiner Zeit zutrifft: in »der selbstgefälligen Impertinenz der Administration«, / die jedem Bürger eine unerträgliche Diktatur aufzwingt. Aber wodurch kann sich der Aberglauben, dessen Begriff einen für moderne Augen verrufenen Inhalt einschließt, dem Despotismus widersetzen? Versu-

chen wir zu erfassen, was Dèmeunier unter diesem Ausdruck verstand.

Zunächst sind damit sicher alle die kulturellen Ordnungsprinzipien gemeint, die das Gesetz *Le Chapelier* sich bald zu zerstören anschickte; allgemeiner aber auch jene Vielfalt von kleinen Zugehörigkeiten und winzigen Solidargemeinschaften, die das Individuum davor bewahren, von der Gesamtgesellschaft zerrieben zu werden, und die Gesellschaft wiederum vor der Pulverisierung in austauschbare und anonyme Atome schützen; sie integrieren jedes Individuum in eine bestimmte Lebensform, eine Region, eine Tradition, in eine Form des Glaubens oder Unglaubens, die sich nicht nur wie die geteilten Gewalten Montesquieus die Waage halten, sondern ebensoviele Gegenkräfte bilden, die sich gemeinsam gegen die Mißbräuche der Staatsmacht erheben können.

Wenn man der Freiheit ein vorgeblich rationales Fundament schafft, verurteilt man sie zum Verlust dieses reichen Inhalts und zur Untergrabung ihrer eigenen Grundfesten. Denn die Affinität zu den Freiheiten ist umso größer, wenn die Rechte zu ihrem Schutz irrationale Begründungen miteinbeziehen; sie bestehen in jenen winzigen Privilegien, jenen vielleicht lächerlichen Ungleichheiten, die ohne Verletzung der allgemeinen Gleichheit den Individuen im näheren Umkreis Verankerungspunkte verschaffen. Die wirkliche Freiheit liegt in dauerhaften Gewohnheiten, Vorlieben, mit einem Wort in Gebräuchen – eine Form der Freiheit also (die Erfahrung Frankreichs seit 1789 bestätigt es), über die alle theoretischen Ideen herfallen, die man für rational erklärt. Dies ist sogar ihr einziger Konsensus, und wenn sie an ihr Ziel gelangt sind, können sie sich nur gegenseitig zerstören. Hier sind wir angelangt. Dagegen können nur die »Glaubensvorstellungen« (ein Ausdruck, den man nicht im Sinne religiösen Glaubens verstehen muß, obwohl er ihn nicht ausschließt) verfechtbare Inhalte für die Freiheit liefern. Die Freiheit läßt sich nur von Innen heraus aufrechterhalten; sie untergräbt sich selbst, wenn man sie als Konstruktion von Außen begreift. /

380

Der Ethnologe hat kaum das Recht, sich zu diesen Problemen zu äußern, außer deshalb, weil ihn sein Beruf dazu veranlaßt, die Dinge mit einem gewissen Abstand zu betrachten. Aber zu

einem Aspekt wenigstens kann er einen positiven Beitrag leisten. Manche von uns widmen sich dem Studium kleiner Gesellschaften mit einem äußerst niedrigen technischen und ökonomischen Niveau und sehr einfachen politischen Institutionen. Man darf in ihnen keineswegs ein Bild menschlicher Gesellschaften im Urzustand sehen, aber sie exponieren in dieser Rohform vielleicht genauer als komplexere Gesellschaften die inneren Triebkräfte alles sozialen Lebens und einige seiner womöglich wesentlichen Bedingungen. Man hat darauf hingewiesen, daß diese Gesellschaften in den Erdteilen, in denen sie noch überleben, über vierzig bis zweihundert Mitglieder verfügen. Wenn die Bevölkerungszahl unter diese Schwelle sinkt, geht die fragliche Gesellschaft mehr oder weniger schnell unter; und wenn sie das Maximum überschreitet, teilt sie sich. Es sieht also so aus, als ob zwei Gruppen von vierzig bis zweihundert Mitgliedern lebensfähig wären, nicht aber eine Gruppe von, sagen wir, vierhundert oder fünfhundert Mitgliedern. Die ökonomischen Gründe erklären das Phänomen nur unvollständig. Man muß also einräumen, daß tieferliegende Ursachen sozialer und moralischer Art die Zahl der zum gemeinschaftlichen Leben bestimmten Individuen so begrenzen, daß man darin ein Bevölkerungsoptimum sehen kann. Man könnte so experimentell ein Bedürfnis verifizieren, das ein Leben in kleinen Gemeinschaften vorschreibt und vielleicht von allen Menschen geteilt wird; dabei wird übrigens nicht deren Zusammenschluß vereitelt, wenn etwa eine dieser Gemeinschaften von außen angegriffen wird. Auf der Basis einer gemeinsamen Geschichte, einer gemeinsamen Sprache (trotz beträchtlicher Dialekt-Unterschiede) und einer gemeinsamen Kultur resultiert in diesen Gesellschaften – und sicher auch anderswo – aus der Verbrüderung kleiner Solidargemeinschaften sogar eine Solidarität großen Maßstabs, etwa die nationale.

Im Widerspruch zu Rousseau, der jede Teilgesellschaft innerhalb des Staates abschaffen wollte, liegt in einer gewissen Wiederherstellung von Teilgesellschaften ein letztes Mittel, den kränkenden Freiheiten ein wenig Gesundheit und Lebenskraft wiederzugeben. Leider steht es nicht in der Macht des Gesetzgebers, die abendländischen Gesellschaften wieder den Abhang erklimmen zu lassen, / den sie seit Jahrhunderten hinabgleiten – zu oft in der Geschichte, wie etwa bei uns. Er kann seine Aufmerk-

samkeit aber zumindest auf die Umkehrung der Tendenz lenken, deren Indizien man hier und dort bemerkt; er kann sie in ihren unvorhersehbaren Äußerungen unterstützen, so ungehörig, ja schockierend sie manchmal auch erscheinen mögen; er sollte jedenfalls nichts tun, was sie im Keim zu ersticken droht, sollte nichts unternehmen, was den Fortgang einer bereits sichtbaren Umkehr behindern könnte.

VERZEICHNIS DER ERSTVERÖFFENTLICHUNGEN

Race et culture [Rasse und Kultur]. – *Revue internationale des Sciences sociales*, Bd. XXIII, Nr. 4 (Copyright UNESCO), 1971: 647–666.

L'Ethnologue devant la condition humaine [Der Ethnologe angesichts des Wesens des Menschen]. – *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Jg. 132, 4. Folge, 1979 (2. Halbjahr): 595–614. Wiederveröffentlichung hier mit einigen Abweichungen.

La Famille [Die Familie]. – *Man, Culture and Society*, hrsgg. von Harry L. Shapiro, New York: Oxford University Press, 1956: 261–285. Freie Übersetzung und Bearbeitung des Autors nach dem englischen Original.

Un »Atome de parenté« australien [Ein australisches »Verwandschaftsatom]. – Vom Autor selbst aus dem englischen Original übersetzt; geschrieben für eine Aufsatzsammlung zu Ehren des kurz danach verstorbenen T. G. H. Strehlow. Unveröffentlicht.

Lectures croisées [Kreuzfahrten der Lektüre]. – Dieses Kapitel greift das Material zweier Aufsätze auf und entwickelt es weiter: »Chanson madégaïse«, in *Orients*, Sudestasië-Privat, Paris-Toulouse, 1982: 195–203; und »L'Adieu à la cousine croisée«, in *Les Fantaisies du voyageur. XXXIII variations Schaeffner*, Paris, Société française de Musicologie, 1982: 36–41.

Du Mariage dans un degré rapproché [Die Ehe mit Verwandten näheren Grades]. – *Mélanges offerts à Louis Dumont*, Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1983.

- Structuralisme et écologie* [Strukturalismus und Ökologie]. – Vom Autor übersetzt nach dem englischen Original: »Structuralism and Ecology«, *Barnard Alumnae*, Frühjahr 1972: 6–14.
- Structuralisme et empirisme* [Strukturalismus und Empirismus]. – *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, April–September 1976, XVI (2–3): 23–38.
- Les Leçons de la linguistique* [Die Lehren der Linguistik]. – Vorwort zu: Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens*, Paris: Éditions de Minuit, 1976: 7–18.
- Religion, langue et histoire* [Religion, Sprache und Geschichte]. – *Méthodologie de l'Histoire et des Sciences humaines. Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, 2 Bde., Toulouse: Privat, 1973, II: 325–333.
- De la Possibilité mythique à l'existence sociale* [Von der mythischen Möglichkeit zur sozialen Existenz]. – *Le Débat*, Nr. 19, Februar 1982: 96–117.
- Cosmopolitisme et schizophrénie* [Kosmopolitismus und Schizophrenie]. – *L'Autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide, présenté par Jean Poirier et François Raveau*, Paris: Berger-Levrault, 1976: 469–474.
- Mythe et oubli* [Mythos und Vergessen]. – *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Paris: Éditions du Seuil, 1975: 294–300.
- Pythagore en Amérique* [Pythagoras in Amerika]. – *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation. Essais in Honour of Georges Devereux*, hrsgg. von R. H. Hook, London-New York – San Francisco: Academic Press, 1979: 33–41. Modifizierte und weiterentwickelte Fassung des ursprünglich englischen Originals.
- Une Préfiguration anatomique de la gémellité* [Eine anatomische Präfiguration der Zwillingsgeburt]. – *Systèmes et signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris: Hermann, 1978: 369–376. Wiederveröffentlicht mit verschiedenen Veränderungen und Zusätzen.
- Une petite énigme mythico-littéraire* [Ein kleines mythisch-literarisches Rätsel]. – *Le Temps de la réflexion*, I, 1980: 133–141.
- De Chrétien de Troyes à Richard Wagner* [Von Chrétien de

- Troyes zu Richard Wagner]. – »*Parsifal*«. *Programmhefte der Bayreuther Festspiele*, 1975: 1–9, 60–67. Wiederveröffentlicht mit Zusätzen.
- Note sur la Tétralogie* [Anmerkung zur *Ring-Tetralogie*]. – Unveröffentlicht.
- Une peinture méditative* [Meditative Malerei]. – Geschrieben für einen Sammelband über Max Ernst, der nie erschienen zu sein scheint.
- A un jeune peintre* [Einer jungen Malerin]. – Vorwort zu *Anita Albus. Aquarelle 1970 bis 1980. Katalog zur Ausstellung in der Stuck-Villa München*, Frankfurt/M.: Insel, 1980: 6–28.
- New York post – et préfiguratif* [New York – post und präfigurativ]. – *Paris-New York*, Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou. Musée national d'art moderne, 1. Juni – 19. September 1977: 79–83.
- Propos retardataires sur l'enfant créateur* [Nachträgliche Anmerkungen zur Kreativität des Kindes]. – *La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, Januar 1975: 10–19.
- Réflexions sur la liberté* [Reflexionen über die Freiheit]. – *La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, November 1976: 332–339.

Der Aufsatz »Einer jungen Malerin« (Frankfurt/M., Insel Verlag, 1980) wurde von Dietrich Leube, »Ein kleines mythisch-literarisches Rätsel« (in *Mythos ohne Illusion*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1984) von Ulrike Bokelmann übersetzt.

PERSONENREGISTER

- Abbie, A. A. 33
 Albrecht von Scharfenberg 322
 Albus, A. 365-373
 Alexander, R. D. 61, 65'
 Amooore, J. E. 182
 Andriamasinavalona 137
 Andrianajafy 133
 Andrianampoinimerina 129ff., 137f.
 Andrianjaka 131, 132, 137
 Andriantsilavo 137
 Apollinaire, G. 316-325
 Apollodoros 154, 281
 Apollonios von Rhodos 287
 Ariès, Ph. 38
 Aristoxenes 295
 Aristoteles 294
 Armstrong, E. C. 339
 Arriaga, Pater 301, 302, 307, 309
 Aston, W. G. 152, 293
 Augustinus (Pseudo-) 320
 Aulus Gellius 295
 Avila, F. de 302

 Bachofen, J. J. 269
 Bacon, F. 103
 Bailey, L. H. 317
 Balzac, H. de 376
 Barrett, S. A. 198
 Bastide, R. 270
 Baudelaire, Ch. 71, 223, 364, 365, 393
 Baudoin de Courtenay, J. 219
 Baumann, H. 269
 Beattie, J. H. M. 145f.
 Beauchamp, W. M. 292
 Beckwith, M. W. 283
 Belmont, N. 301, 306
 Benedict, R. 274
 Benoist, J. 28
 Benveniste, É. 217, 279
 Bergson, H. 387
 Berlin, B. 182f.
 Berndt, R. M. 293
 Berthier-Caillet, L. 297

 Binyon, L. 367
 Black, L. 310
 Blanca von Kastilien 136
 Bloch, M. 38
 Blois, M^{le} de (i.e. Françoise-Marie d'Orléans) 123
 Boas, F. 55, 142, 160, 188ff., 198ff., 205ff., 217, 248f., 251, 252, 277, 282, 303, 306
 Bonald, L. de 55
 Bosch, H. 368
 Bott, E. 149
 Bowers, A. W. 283, 284
 Braidwood, R. J. 296
 Brandon, J. R. 265
 Braque, G. 363
 Braudel, F. 38
 Brehm, A. E. 195
 Breton, A. 378
 Burke, E. 55
 Burrige, K. 294

 Calder, A. 384
 Callet, Pater 130ff., 137
 Carroll, M. P. 236, 310
 Cézanne, P. 363
 Chamberlain, B. H. 281
 Chamfort, N. 66, 290
 Chapus, G. S. 137
 Chrétien de Troyes 320, 321, 326-344
 Cline, W. 234f.
 Cobbi, J. 297
 Comte, A. 46
 Coorte, A. 368
 Coquet, J.-C. 316, 317, 319, 322, 324
 Corbin, H. 357
 Crocker, J. Chr. 305
 Curtin, J. 305
 Curtis, E. S. 188, 199, 205, 306

 Dante Alighieri 320
 Deguy, M. 319
 Délivré, A. 133

- Démeunier, J. M. 409 ff.
 Descartes, R. 55, 185
 Detienne, M. 288, 295
 Dieterlen, G. 301
 Diodorus Siculus 280
 Diogenes Laertius 294
 Dixon, R. B. 308
 Doré, G. 359
 Dorsey, G. A. 290
 Drucker, Ph. 274
 Dumézil, G. 232, 320
 Dürer, A. 365
 Durckheim, É. 55, 66
 Durry, M.-J. 317
 Duthuit, G. 378

 Elkin, A. P. 109, 110, 117
 Elmendorf, W. W. 228 ff., 234, 237, 305
 Elmore, F. H. 290
 Elsheimer, A. 370
 Eluard, P. 359
 Empedokles 295
 Ernst, M. 355–360, 378
 Euripides 392
 Evans-Pritchard, E. E. 149
 Eyck, J. van 368

 Faure, E. 401
 Faurisson, R. 317
 Febvre, L. 38
 Fichte, J. G. 55
 Firth, R. 307
 Fischer, M. W. 308, 309
 Flaubert, G. 393
 Flegel, G. 368
 Folliet, Pater 320
 Frappier, J. 329
 Frazer, J. G. 105, 302
 Friedberg, Cl. 298
 Frobenius, L. 269

 Gasché, J. 230
 Gauguin, P. 361, 363
 Gayton, A. H. 307
 Gerbert de Montreuil 332
 Gibbs, G. 233

 Gildersleeve, V. 159, 187
 Giles, E. 33
 Gillen, F. J. 109
 Gluckman, M. 151 f.
 Gobineau, A. de 22
 Goethe, J. W. von 54, 359, 366
 Goody, J. 236
 Görres, J. J. von 334
 Grafenberg, Wirnt von 333
 Granet, M. 214 f.
 Gregor-Dellin, M. 333
 Gris, J. 363
 Groves, M. 126
 Gunther, E. 305

 Haile, B. 290
 Halpin, M. 192
 Hamilton, D. W. 58
 Harris, M. 187–209 *passim*
 Hecht, J. 241 f.
 Hegel, G. F. W. 160, 163, 184
 Heinrich von dem Türlin 333
 Heizer, R. F. 274
 Herder, J. G. 55
 Héritier, F. 144
 Herner, Th. 267 ff., 272 f.
 Herodot 79, 288, 296
 Hertz, R. 269
 Hewitt, J. N. B. 305
 Hill-Tout, Ch. 303
 Hissink, K. 298
 Hocart, A. M. 231, 240
 Hocquenghem, A. M. 298
 Hoefnagel, G. 368
 Hoffman, W. J. 304
 Hokusai 368
 Honegger, Cl. 39
 Hooper, A. 241
 Howard, J. A. 297
 Humboldt, A. von 339
 Humboldt, W. von 269
 Hume, D. 141
 Hunt, G. 142, 188 f., 193 f., 188 f., 202, 245
 Huntsman, J. 241

 Ingres, J. A. D. 358, 365, 372

- Jacobs, M. 271
 Jakobson, R. 8, 159, 182f., 213–224, 225
 Jaurès, J. 387
 Jensen, A. 269
 Jimmu Tennô 153
 Jochelson, W. 231
 Johnston, F. E. 33
- Karsten, R. 307
 Kay, P. 182f.
 Kemp, Fr. 71
 Kilbride, J. E. 24
 Kilbride, Ph. L. 24
 Klünner, L. 316
 Köhler, W. 182
 Kolbe, C. W. 368
 Koyré, A. 213
 Krige, E. J. 134, 136, 146f.
 Kroeber, A. L. 55, 56, 229, 237
 Kutscher, C. 298
- Lachmann, K. 339
 La Du, M. S. 339
 La Fontaine, J. de 316
 Laguna, F. de 194
 Lamprecht, Pfaffe 339
 Larousse, P. 317
 Leach, E. R. 146, 236
 Le Corbusier 375
 Lefèvre, R. 317
 Leonardo da Vinci 361, 371, 373
 Levrault, F. G. 318
 Lienhardt, G. 149
 Livingstone, F. B. 40
 Lloyd, P. C. 144
 Locke, J. 55
 Loraux, N. 141f.
 Loth, J. 321
 Ludwig XIV. 123
 Luria, A. 180
- Mabuchi, T. 243
 Mack, D. 333
 MacNair, P. L. 249
 Maheu, R. 12
 Maine, H. S. 410
- Magnasco, A. 383
 Malinowski, B. 55, 57, 105
 Mallarmé, St. 223
 Malzac, Pater 130, 132, 136
 Manet, E. 364
 Manessier 332
 Martin, J. 359, 382
 Marx, K. 364
 Masson, A. 384
 Matisse, H. 379
 Maupoil, B. 310
 Mauss, M. 66, 269
 Mayne, R. C. 206
 McConnel, U. 106ff., 116
 McCullough, H. C. 128, 135, 136, 138, 152
 McCullough, W. H. 124, 127, 128, 135, 136
 McIlwraith, T. F. 152, 207f.
 McKnight, D. 106ff., 111ff., 115f.
 Meggitt, M. J. 110, 117
 Ménil, D. de 358
 Merleau-Ponty, M. 357
 Métraux, A. 293
 Meyer, P. 339
 Michelant, H.-V. 339
 Mistler, J. 338
 Mondain, G. 137
 Monet, Cl. 364
 Montesquieu, Ch. de 157, 402f., 408f., 411
 Montherlant, H. de 387
 Moreau, G. 359
- Nadel, S. 146, 311
 Nattiez, J.-J. 346
 Nayacakalou, R. R. 126
 Needham, R. 231
 Neel, J. V. 33
 Newman, S. S. 307
 Nikodemus 332
 Nimuendaju, *siehe*: Unkel
 Nübner, I. 316
- Olson, R. L. 188, 191f., 194f., 199, 208
 Onians, R. B. 295

- Otsestalis 188
 Ovid 291
 Palma il Vecchio 370
 Panofsky, E. 365 f.
 Parsons, E. C. 198, 292
 Pascal, B. 19, 353
 Pastoureaux, M. 366
 Pausanias 280
 Pennington, C. W. 292
 Perrot, E. 318
 Philippe d'Alsace 328
 Philipp August 150
 Philipp der Schöne 151
 Philipp von Orléans 123
 Philon 153
 Phinney, A. 304
 Piaget, J. 390
 Picasso, P. 363, 379
 Picon, G. 358
 Pindaros 280, 281
 Plantagenêt 328
 Platt, T. 314
 Platon 64
 Plinius 289,
 Plötz, Z. 293
 Plutarch 280, 288
 Pouillon, J. 321, 409
 Priamos 153
 Proust, M. 387
 Pythagoras 288 ff.
 Quain, B. 240
 Racine, J. 392
 Radama I. 132
 Radama II. 138
 Radcliffe-Brown, A. 105, 145
 Raffael 383
 Rainilaiarivony 138
 Ralambo 131 f.
 Ralesoka 132
 Ramorabe 133, 138
 Rasohery 132, 133
 Ray, V. F. 304
 Rehfish, F. 147
 Reichard, G. A. 159, 306
 Reid, M. 203
 Rembrandt 383
 Renan, E. 410
 Richards, A. I. 149
 Riegl, A. 365, 366, 367
 Ritzenthaler, R. 198
 Robbins, M. C. 24
 Robert de Boron 332, 336, 343
 Rock, I. 262
 Rousseau, J.-J. 341, 404, 412
 Runge, Ph. O. 368
 Sahlins, M. D. 126
 Saussure, F. de 217, 218, 221, 225–
 238, 359
 Ščerba, L. V. 219
 Schmidt, O. 195
 Schopenhauer, A. 341
 Schrieck, M. van 368
 Schwimmer, E. 294
 Seidensticker, E. G. 121
 Sekyen 367
 Serusier, P. 373
 Seurat, G. 361, 363
 Sexton, J. J. O'Brien 367
 Shannon, Cl. 376
 Shibata, M. und M. 140
 Sieffert, R. 121
 Silverstein, M. 225
 Sophokles 392
 Speck, F. G. 292, 307
 Spencer, B. 109
 Spier, L. 305, 308
 Spiewok, W. 321, 339
 Spinden, H. 306
 Stern, B. J. 305
 Stumpf, C. 182
 Swanton, J. R. 193, 194, 203
 Symphosius 321
 Tanguy, I. 376
 Taylor, D. 237
 Teit, J. A. 170, 233, 235, 303
 Theophilus 373
 Thevet, A. 302
 Thom, R. 323 f.
 Thompson, St. 286

- Thomson, D. F. 108, 109, 112, 113, 114, 115
 Tonnelat, E. 321
 Trubetzkoy, N. 219
 Tsimahafotsy 137
 Tsimiambolahy 137
 Tylor, E. B. 94 ,

 Ulrich von Zatzikoven 333
 Unkel, C. 27
 Utamaro 367, 378

 Vailati, M. 319
 Valéry, P. 316
 Vasari, G. 367
 Vergil 340
 Vernant, J.-P. 142, 153 f., 279
 Vico, G. 55, 66
 Vignaux, P. 320
 Vigny, A. de 321
 Vinogradoff, P. 149
 Vogt, E. S. 292

 Wagner, C. 333 f.
 Wagner, R. 326–351, 393
 Wasmuth, E. 19, 353
 Waterman, T. T. 192
 Weissman, H. 339
 Westermarck, E. 142
 Weyden, R. van der 383
 White, L. A. 307
 Whithney, W. D. 225
 Wilson, E. O. 58, 60, 62
 Wilson, P. J. 136
 Wisdom, Ch. 292
 Wolfram von Eschenbach 321, 333 ff., 342 f.
 Worringer, W. 371
 Wouden, F. A. E. van 214

 Yi Pangja 129
 Yoshida, T. 290, 294, 296, 298

 Zelinsky, W. 237
 Zonabend, F. 125
 Zuidema, R. T. 314

SACHREGISTER

- Aberglaube 409f.
- Acheuléen 58
- Achilles 280, 284
- Adaptation, inklusive 62 ff.
- adaptiv, -e Bedeutung 21 ff., 40
- Adoption 89
- Afrika 41, 74, 76, 77f., 84, 86, 92, 101, 117, 134, 143 ff., 301, 310
- agnatisch, kognatisch 134, 143, 144, 149, 153
- Agni 226 ff., 231
- Ägypten 92, 327, 359
- Alaska, *siehe*: Amerika, Nordwestküste
- Alberich 347 ff.
- Alkmene 281
- Alexanderroman* 338 f.
- Algonkin 176 f., 277, 306, 308
- Allianz 93, 146, 149 f.
- Altersklassen, -stufen 67
- Altruismus 60
- Amaterasu 138
- Amazonas 230
- Amazonen 90
- Ambohidratimo 132 f.
- Ambohimanga 133
- Ambrym 101
- Amerika 86, 96, 101, 289, 292, 295, 301
- Nordwestküste 277 und *passim*
- Nordamerika 88, 89, 228, 271, 279, 282, 290, 302 ff.
- Südamerika 88, 89, 95, 145, 302 ff.
- Amfortas 328, 334 f., 340 ff.
- Andaman 74
- Anden 88
- Andigari 110
- Antehiroka 131 ff., 137 f.,
- Anthropologie 21, 28, 46, 53
- Antike 50
- Apollon 226, 230 f., 280
- Arabana 109, 110
- Aranda 110
- Arapaho 176 f.
- Arbeitsteilung 90 f., 93
- Archäologie 41
- Argonauten 281, 284 f.
- Arikara 282
- Arizona 86, 305, 308
- Arnive 321
- Artus 321, 329, 331, 332, 338, 342
- Asdiwal 245 ff.
- Asien 86, 92, 310
- Assam 76
- Athapaskan 166
- Athene 281
- Athen 141 f., 153 f.
- Aurora 227
- Australien 33, 101, 105–118, 228
- Autor 355
- Avaradrano 137
- Avunkulat 106
- Awatixa, Awaxawi 282
- Baganda 143
- Bali 145
- Bantu 143, 147
- Banyoro 146
- Barnard College 160
- Bastar 89
- Basuto 144
- Battos 281, 286
- Bella Bella 164 ff., 188 f., 192, 194, 195, 196 ff., 201, 204 ff.
- Bella Coola 166, 200, 207, 305
- Benin, *siehe*: Dahomey
- Betrüger-Gott, *siehe*: *trickster*
- Bibel 103, 142
- Bienen 59 ff.
- Bildhauerkunst 168
- Biologie 29 f., 46, 52
- Blumenmädchen
- Bohnen (s. a. Saubohnen) 290 ff., 296 ff.
- Bolivien 314
- Bororo 76, 83, 305
- bratsvo* 87
- Brasilien 76 ff., 213, 293, 302, 305

- Britisch-Kolumbien 142, 164, 245, 277
 Brunhilde 347 ff.
 Buddha, Buddhismus 50, 338
 Buganda 144
 Buna 143
 Buschmänner 74
 Byssus 195 f., 207
 Byzanz 326

 Canelo 307
 Carrier 303
 Chagga 76
 Cherokee 293
 Chilcotin 166 ff., 198, 204 ff., 303
 Chimu 378
 China 53, 120, 402
 Chinook 271 ff.
 Chiton (Käferschnecke) 193
 Chorti 292
 Christentum 89
 Cukchee 88
clam 165, 172, 189 ff., 198, 202
 Coeur d'Alène 171, 306
 Columbia River 173, 271, 277
 Coyote 283, 303, 304
 Creek 293
 Crow 282 f., 284
 Crow-Omaha-Systeme 101, 144, 145

 Dahomey 143, 310
 Dame-Maus 204
 Dame-Reichtum 194
 Dame-Taucher 275
 Darwinismus (Neo-) 58 ff.
dentalia, siehe: Zahnschnecken
 Deszendenz 99, 101, 110, 141 f., 147 ff.
 Deutschland 76, 333, 365 f.
Dicentra 291 f.
 Dioskuren 253, 304, 308, 309 f.
 Donnergewitter 249
 Drawida 126
 Drepanozytose 40 f.
 Dualismus 179
 Durchführung 261
 Džonokwa 165, 167, 191, 200 f., 209

 Edo 143
 Ehe 73–155, 286, 304
 Ehelosigkeit, Zölibat 82 f., 90, 242
Eiga monogatari 128, 135, 152
 Émerillons 86
 emisch, etisch 181 ff.
 Endogamie, Exogamie 99, 126, 131, 133, 135, 151, 240 ff., 286, 350 f.
 Enga 144
 Eskimo, siehe: Inuit
 Ethnologie 53–68 und *passim*
 Eugenik 49
 Eule 166 f.
 Euphemos 281
 Evolution 29 f., 34, 38, 41 f., 56, 64 f., 75
 Evolutionismus 73

 Familie 73–155
 Farben 182 f.
 Feralien 289
 Ferner Osten 50
 Feuerland 74
 Fidschi-Inseln 122, 124, 126 f., 136, 240 ff.
 Filiation 61, 93, 141, 147 ff.
 Flathead 27, 304
 Frankreich 63, 82
 Fraser River 172 f.
 Frauenaustausch 68
 Freia 347 f.
 Fricka 347, 351
 Fuego-Indianer, Feuerländer 74
 Fujiwara 128, 138, 153 f.
 – Michinaga 138

 Gahmuret, Gamuret 321, 334, 335, 343
 Galaad 337
 »Gattinnen der Gestirne« 276
 Gauvain, Gâwân 321, 331, 332, 334, 337, 338
 Genetik 13, 24, 28, 32, 37, 40 f., 43, 45 f., 48 f., 58 ff., 62 ff., 220, 391, 397
Genij monogatari 120 ff., 126 ff.
 Geometrie (-sche Begriffe) 64, 67

- Geschichte 12, 43, 225–238
 Geschwistertabu 240 ff.
 Gesellschaftsinseln 129
 Getreide 293, 295 ff.
 Ghana 143
 Gilyak 310
 Go-Ichijō 135
 Gonja 143, 311
 Gornemant, Gurnemanz 326, 329 f., 337
 Gral 326–344
 Griechenland 53, 284, 288, 294
 Grimhilde 347
 Guatemala 292
 Guinea 147
 Gunther 346 ff.
 Gunwinggu 110
 Guyana 86

 Hâda 249, 252
 Hagen 346 ff.
 Haida 203
 Handwerk 372 f., 387 f., 396 f.
 Harrison River 174
 Hase, *siehe*: Karnickel
 Hasenscharte 301–311, 315
 Häuptlingstum, -würde 35
 Haus 245, 254, 257, 258
 Havasupai 305
 Hawai 122, 240, 244
 Heiltsuk, *siehe*: Bella Bella
 Heiratsregeln 32, 39, 64, 68, 73–155
 und *passim*
 Helios 281
 Herakles 285
 Herbstzeitlose 316–325
 Hermes 231
 Herzeleide, Herzeloide 334
 Hesione 285
 Hesekei 142
 Hidatsa 282 ff.
hippy 48
Homo (erectus, sapiens) 58
 Homosexualität 60 ff., 88
 Hopi 86, 359
 Huarochiri 302
 Humanismus 50
 Humanwissenschaften 53
 Huron 293
 Hypergamie, Hypogamie 244

Ilias 153
 Imerina 129 ff., 137
 Impressionismus 361 ff., 367 f., 397
 Indien 76, 89, 98
 Indiskretion 256, 279, 280, 282, 286
 indo-europäisch 150, 279
 Infektionskrankheiten 29, 36
 Initiation 395
 Inuit 81
 Inzest, Inzestverbot 39, 66, 92 ff., 143 f., 218, 242, 286, 309, 341, 343, 350 f.
 Iran 327
 Irokesen 292, 293, 305
 Itsekiri 143, 146

 Jäger und Sammler 29
 Japan 53, 120 ff., 145, 153
 Jason 285
 Jesuiten 386
 Junggeselle 82 f.

kabuki 265
 Kaingang 293
 Kalender 67
 Kalifornien 277, 307
 Kamerun 145, 147
 Karnickel 304 ff.
 Kaufehe 81
 Kāwaka 165, 167, 188, 190, 197, 200, 206
 keltisch (-e Mythologie) 327 f., 339, 366
 Kindstötung 34 f., 39, 61, 81
 Kleopatra 285
 Klikitat 303
 Kingsor 336 ff., 342 f.
 Klitoris 202, 246
 Koeksotenok 202
 Kochen 67
Kojiki 138
 Kokota 110
 Kōmogwa 200 f., 251 ff., 256

- Kommunikation 50 ff., 64, 218, 256 f.,
 279 ff., 291, 296, 340 f., 388 f.
 Kontiguität 217 f., 223 f., 262
 Korea 129
 Koryak 231
 Kosmologie 67
 Kreuzvettern, -kusinem 39, 97 ff.,
 106 f., 110, 121 ff., 126, 241, 244
 Kubismus 363 f., 397
 Kultur 12 ff., 21–52, 54 ff., 94, 103,
 161 f., 218, 369, 389, 406, 412
 Kundry 333, 336 ff., 339
 Kusine, matrilaterale, patrilaterale
 123 f., 143, 145, 146, 245 f.
 Kutenai 303
 Kwakiutl 142, 152 f., 164 f., 188,
 191 ff., 203, 204 ff., 264 ff., 274, 282
 Kyknos 280

 Lachs 173
 Landwirtschaft 29, 90
 Lancelot 323
 Leguminosen 288, 296
 Lele 117
 Lemurien 289
 Levirat 84 f.
 Libyen 281
 »Liederliche Großmutter« 276
 Likymnios 281
 Lilloet 234 f.
 Lineage 33 und *passim*
 Linguistik 11, 41, 160, 163, 179 f.,
 213–224
 Lovedu 134 f., 146 ff.
 LoWiili 143
 Lozi 151
 Luapula 143
 Luchs 303
 Lummi 305

 Mabinogion 320 f., 328
 Macha 314
 Madagaskar 129 ff., 143
 Mae Enga 144
 Mais 292 f., 293
maisnie 87
 Malabar 75
 Malaria 40 f.
 Malerei 16, 355–373
 Malvinen 15
 Mambila 147
 Mandan 282
 Manga 144
 Mannskindbett 85, 90
 Marquesas-Inseln 240
 Massai 76
 matrilinear 61, 98, 100, 102, 106, 116,
 135, 143, 150
 Medea 281
 Meerzahn, *siehe*: Zahnschnecken
Meistersinger von Nürnberg, Die 259,
 336, 393
 Melanesien 88, 95
 Menschenrechte 16, 62, 401 ff.
 Menstruation 209
 Merina-Dynastie 130 f., 135 ff.
 Mexiko 15, 28, 292, 379
 Micmac 306
 Mikronesien 143
Miscanthus 297
 Missouri 27, 282, 283 f., 289
 Mißverständnis 256, 279, 286
 Miwuyt, *siehe*: Murngin
 Mochica 298, 378
 Mohave 88
 Molpos 280
 Mond 303 f.
 Monogamie 74 f., 80 f., 104
 Morphem 67, 216, 357
 Mundugomor 115
 Muria 76, 89
 Murngin 101
 Musik 261 f., 346, 349
 Mythem 221 f., 356
 Mythologie 169, 185, 223 f., 227, 285,
 344, 355, 369

 Nakatomi 138
 Nambikwara 74, 90, 160
 Namen, für Götter 226 ff., 237
 – für Personen 228 ff.
 – für Tiere 230, 234
 – für Pflanzen 230
 Nanabozho 308 f.

- Nass River 246 ff.
 Naturwissenschaften 161 f., 184 f.,
 317 ff., 324 f., 382
 Navajo 290
 Naxnaxula 246
 Nayar 75 ff., 85
 Nazarener 365
 Nazca 378
 Neogrammatiker 214, 216
 Nepal 78
 Neuguinea 84, 95, 144, 145, 293, 294
 Neue Hebriden 101
 Neurologie 63, 184
 Neuseeland 240
New School for Social Research 159,
 213
 New York 16, 159, 165, 374–385
 Nez Percé 304 ff.
 Nigeria 143
Nihongi 138
 Niloten 143
 Nimkish 202
 Nootka 208
 Nuer 144
 Nupe 311
nupa 109

 ödipal, Ödipus-Mythen 341 ff.
 Ojibwa 284, 308
Okagami 138
 Okanagon 234 f., 303, 306
 Ökosystem 49
 Omaha, *siehe*: Crow-Omaha-
 Systeme
 Onondaga 291
 Opposition, binäre 180 ff.
 Oregon 271, 277, 303
 Orokaiva 294
 Orpheus und Eurydike 290
 Ozeanien 86

 Palau 143
 Parallelverwandte 97 ff., 106
 Parsifal/Parzival 321 f., 326–344
 patrilinear 61, 88 f., 98, 106, 116,
 141 f., 150 f.
 Pawnee 289

Pelléas et Mélisande 261
 Penis, Testikula 203, 293 f.
 Peru 28, 92, 301, 302, 307, 309, 378 f.
 Perceval 321, 328 ff.
 Phonem 67, 180, 215 ff., 356
 Phonetik, Phonologie 67, 214 ff.
 Photographie 260, 361 ff.
 Pleistozän 21
 Polyandrie 72 ff., 82
 Polygamie 32, 35 f., 77, 79 ff.
 Polygynie 36, 77 f., 82
 Polynesiern 89, 92, 122, 132, 143,
 240 ff., 307
 Poseidon 281
 Poshayani 307
 Potlatch 198, 200 f., 205, 274
 Präraffaeliten 365
 Priester Johannes (*Prêtre Jean*) 322
 Priamos 153
 Promiskuität 76
 Prostitution 82
 Psychoanalyse 61 f., 163, 327
 Pueblo 307
 Puget Sound 192, 233 f., 305, 308
 Pukapuka 241 ff., 261
 Pyanepsien 289

 Rasse, Rassismus 12 ff., 21–52
 Ratgeberin, gute, wohlmeinende
 203 ff.
 Relativismus 56
 Religion 66, 225–238
 Renaissance 50, 215, 365
 Rhetoriker 215
 Rhodesien 151
 Rhodos 281, 284
Der Ring des Nibelungen 261, 346–
 351
 Ritual 285 f., 302, 326, 395 f.
 Rivers Inlet 188, 190 ff., 206
 Rocky Mountains 27, 303
 Rom 289, 296
 Rußland 87, 91
 Ryûkyû-Inseln 243

 Salish 166, 171 f., 192, 233, 303 ff.
Samguk yusa 298
 Samoa 240 ff.

- Sanpoil 304
 Saubohne 288–298
 Scheidung 86, 271
 Schilluk 145
 Scholastiker 215
 Schule, elsässische 386
 Schule, von Wien, *siehe*; Wiener Sch.
 Seechelt 172 ff.
 Semiten 142
 Seneca 305
 Shōshi 136
 Shuswap 170
 Sibirien 88
 Sichelzellenanämie, *siehe*: Drepano-
 zytose
 Sieglinde, Siegmund 347 ff.
 Siegfried 336, 348 ff.
 Signifikant, Signifikat 217, 223, 323 ff.
 Sioux 277, 292
 Siphonen 165 ff., 189 ff.
 Skeena River 246 ff.
 Snēnē'ik, Sninik 166, 200, 207
snokatchesvo 91
 Soja 291, 293, 296 ff.
 Sonne 221, 272, 303 f.
Sophora 290, 297
 Sororat 84 f.
 Soziobiologie 15, 58, 63 ff.
 Sparta 153
 Spaltung 268 ff., 278, 305
 Sprache 67, 225–238
 Stachelschwein 176 ff.
 Steiß-Fuß-Lagen-Geburt 301–311
 passim
 Stereochemie 182
 Stoiker 215
 Stottern 281
 Strukturalismus 9, 159–211, 356
 Stseelis 174
 Sumatra 142 f.
 Surrealismus 371, 376
susuki, *siehe*: *Miscanthus*
 Swazi 145
 Synästhesie 223
 Tahiti 122
 Taihō (-Kodex) 145
 Taiwan 243
tamaha 244
 Tananarive 131
 Tangu 294, 295
 Tanz 67
 Taoismus 296
 Tausch 95, 100, 102, 147, 150, 286
 – eingeschränkter 109 f.
 – generalisierter 109 f.
 Tenedos, Tenes 280, 284
 Tetralogie (*Ring-*); *siehe*: Der Ring
 des Nibelungen
 Theophilos 373
 Thetis 280
 Thompson (-Indianer) 171, 174,
 233 ff., 303, 306
 Tibet 78
 Tikopia 308
 Timor 143
 Titurel 322, 333, 335, 337
 Tiwi 228 ff.
 Tlepolemos 281, 283
 Tlingit 193 f., 199, 203
 Toda 79, 81
 Tokelau 241
tokoarawishi 152
 Tombema Enga 144
 Tonga 143, 149, 240 ff.
 Transformator 284 f.
trickster (Betrüger-Gott) 173, 272,
 302, 309 f.
 Trobriand 106
 Troja 153, 285
 Tsawatenok 193, 251
 Tscherkessen 106
 Tsimihety 136
 Tsimshian 193, 199, 202, 245 ff., 282
 Tsoede 311
 Tswana 143
 Tullishi 146
 Tupi-Kawahib 35, 77 f.
 Tupinamba 302, 304, 308
 Tutelo 292
 Twana 228 ff., 305, 308
 Ukemochi 293
ukiyo-e 367

- unbewußt 219
- UNESCO 12ff., 42, 47
- Ungarinyin 110
- Universalien 163
- Ushas 227
- Vanua Levu 240ff.
- Variante 217
- Varuna 226f.
- vasu* 132, 277
- Vazimba 131f., 137f.
- Venda 143f.
- »Verbrannter Leib« 283
- Vergessen 256, 279–286
- Verwandschaft 73–155, 214
- Vettern (Kreuz-, Parallel-) 104–111,
106–110, 120–127 und *passim*
- Vogelnestausheber 276
- Wahnsinn 267–278
- Wahrnehmung 259
- Waise 83
- Walbiri 116
- Waltraute 350
- Wasco 277
- Washington 271, 277
- Wiener Schule 75
- Wikmunkan 106, 109ff.
- Wishram 277
- Witoto 230
- Wotan 347ff.
- Wunambal 77
- Xekweken 249
- Yakutat 193
- Yoruba 143, 144
- Yuma 308
- Yurok 237
- zadruga* 87
- Zahnschnecken (*dentalia*) 166ff.
- Zeus 226f., 281
- Ziegen (-hörner) 166ff., 198
- Zivilisation 32, 54, 380, 388, 398
- Zölibat 83
- Zwillinge 301–311, 315, 350
- Zuni 90

Claude Lévi-Strauss
im Suhrkamp Verlag

Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Übersetzt von Eva Moldenhauer. stw 1044. 720 Seiten

Das Ende des Totemismus. Übersetzt von Hans Naumann. es 128. 141 Seiten

Die Luchsgeschichte. Zwillingsmythologie in der Neuen Welt. Übersetzt von Hans-Horst Henschen. stw 1686. 296 Seiten

Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte. Übersetzt von Eva Moldenhauer. stw 167. 492 Seiten

Mythologica II. Von Honig zur Asche. Übersetzt von Eva Moldenhauer. stw 168. 567 Seiten

Mythologica III. Der Ursprung der Tischsitten. Übersetzt von Eva Moldenhauer. stw 169. 601 Seiten

Mythologica IV. Der nackte Mensch. Übersetzt von Eva Moldenhauer. stw 170. 885 Seiten

Mythologica. 4 Bände. Übersetzt von Eva Moldenhauer. stw 167 - stw 170. 2545 Seiten

Sehen, Hören, Lesen. Übersetzt von Hans-Horst Henschen. stw. 1661. 184 Seiten

Strukturelle Anthropologie I. Übersetzt von Hans Naumann. Mit Bildtafeln. stw 226. 453 Seiten

Strukturelle Anthropologie II. Übersetzt von Eva Moldenhauer, Hans Henning Ritter und Traugott König.

stw 1006. 426 Seiten

Traurige Tropen. Übersetzt von Eva Moldenhauer.

Mit einem Bildteil. stw 240. 424 Seiten

Traurige Tropen. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Mit zahlreichen Abbildungen und Guachen von Mimmo Paladino.

500 Seiten. Gebunden

Der Weg der Masken. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Mit zahlreichen, teils farbigen Abbildungen. stw 1685. 150 Seiten

Das wilde Denken. Übersetzt von Hans Naumann.

Mit Illustrationen. stw 14. 352 Seiten



**Der große Mangel der Europäer liegt darin,
über den Ursprung der Dinge stets nach Maß-
gabe dessen zu philosophieren, was in ihrem
unmittelbaren Umkreis vor sich geht.**

Jean-Jacques Rousseau

stw

ISBN 978-3-518-29493-2



9 783518 294932

€ 15,00 [D]